

CARLOS OLIVA MENDOZA

RELATOS

DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA DE LA MODERNIDAD

SEMINARIOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

RELATOS
DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA DE LA MODERNIDAD

COLECCIÓN SEMINARIOS

CARLOS OLIVA MENDOZA

RELATOS
DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA DE LA MODERNIDAD

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición: 2009

Fotografía de la portada: *Jerónimo Arteaga-Silva*

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C. P. 04510 México, Distrito Federal

ISBN 978-607-2-00387-0

Impreso y hecho en México



Para Jennie

La historia es una pesadilla
de la que estoy tratando de despertar.

Joyce

PRÓLOGO

Siempre es pertinente dudar sobre la pertinencia de un libro. Siempre hay una incertidumbre, cotidiana y tenaz, sobre la posibilidad de hacer una reflexión no pervertida desde la lógica absurda del mundo actual. Hay algunas paradojas que no sólo son seductoras para blandirse contra la representación reflexiva y crítica del mundo, sino que también son convincentes y, llanamente, realistas: mientras mejores son las condiciones en las que la teoría se puede llevar a cabo, más ciega se vuelve la reflexión, más incomprensible el fenómeno de la existencia y mayor el desprecio que se genera hacia el principal fundamento de la razón de los pueblos, *el sentido común*.

Existen prioridades en este mundo y la teoría no es una de ellas. De hecho, la reflexión no sólo es inesencial, sino que es nociva en muchas ocasiones. Razonamos para dominar podría ser un epíteto difícilmente refutable en el mundo contemporáneo. "Asesinamos para disecar", escribió Wordsworth.

¿Por qué entonces continuar? Porque me parece que el intento de *comprensión* es otra cosa. Marx señaló en sus tesis contra Feuerbach que la labor de la filosofía era *transformar* al mundo. Yo por mi parte creo que apenas es correcta la metáfora hegeliana entre el búho y la filosofía.

La filosofía debe de esperar a que termine el día para interpretar la realidad. Otra es la reflexión laboriosa y matutina que ya trabaja antes de que amanezca y que, en su afán de redención del "corrupto mundo real", sólo contribuye, en última instancia, al distanciamiento entre la cotidianidad y la reflexión, a la instauración del poder ilustrado. Como escribió Adorno: "Desde que todo gremio económico-político de avanzada tiene por evidente que lo que importa es modificar el mundo y considera una frivolidad interpretarlo, resulta difícil aceptar llanamente las tesis contra Feuerbach".[1]

[1] T. H. Adorno, *apud* Walter Benjamin, *Imagen y sociedad. Iluminaciones I*, p. 12.

Por el contrario, la interpretación de lo que existe continúa siendo un acto humilde que se experimenta en el mundo cotidiano de la comprensión. Un mundo que no puede devenir ni en un ideal comunitario, ni en condena mística pero resignada sobre la superioridad de la tradición. Como señala Walter Benjamin: "Subrayar patética o fanáticamente el lado enigmático de lo enigmático, no nos hace avanzar. Más bien penetramos el misterio sólo en el grado en que lo reencontramos en lo cotidiano por virtud de una óptica dialéctica que percibe lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano".[2]

Es la cotidianidad donde se vela pero también donde permanece latente, como amenaza, lo enigmático del pensamiento. Al pensar, le debe seguir una develación trágica para la conciencia individual: quien interpreta es un *ser que va fenecer*, que participa, de esta racionalidad del mundo, atado a una lengua, a una tradición, a una cultura y a una comunidad. Así, no existe un intérprete que pueda juzgar sobre la validez de una comunidad entera. El sujeto, obligado práctica y moralmente a juzgar, nunca debe de olvidar que este acto, la enunciación de un juicio, es un hecho parcial y finito, que decae en un tiempo de larga duración, el tiempo de la comunidad y la tradición.

[2] W. Benjamin, *op. cit.*, p. 58.

INTRODUCCIÓN

I

¿Cuál es la forma de sentido histórico que se genera dentro del discurso moderno? Ésta es la pregunta que fundamenta este libro y que tiene como base un entramado teórico que abreva de la tradición del pensamiento occidental. Así, antes de escribir ya presuponía muchas cosas, algunas de ellas aún las creo, otras se han desvanecido ante un sentido que no había comprendido y otras, seguramente, las he olvidado en el azaroso desarrollo de la escritura y en el intento de comprensión. Algunas premisas desde donde he construido este libro son las siguientes:

a) La Modernidad es un relato y, por lo tanto, una representación. El relato, una aspiración de imagen en última instancia, es la mediación que realiza la razón entre la historia y el habla. En la época moderna no sólo se desarrolla una experiencia de vida, sino que ésta se relata continuamente. En tanto la experiencia de la Modernidad nos constituye como individuos, como ficciones singulares, siempre estamos representándonos el sentido del mundo. No sucede, como en otros tiempos u otros espacios, que se acepta y se participa de una realidad establecida y ordenada por lo sagrado y lo divino; en la Modernidad, es la conciencia la que juzga y representa el orden y el caos del mundo.

b) La Modernidad no es un relato unívoco. Existen diferentes formas en que acontece lo moderno y la mejor manera de comprenderlo es a través del estudio de las configuraciones estéticas de la vida, las cuales son las figuras del sentido común. De tal suerte que podemos hablar de formas de asimilar, de confrontar, de conservar, de militar, de destrozar o de resistir en el interior de la Modernidad. Un ejemplo de esto son las cuatro formas en que el filósofo Bolívar Echeverría ha

señalado que lo moderno se puede vivir: la modernidad romántica, barroca, realista y clásica. Como también señala Echeverría, existen otras formas que se derivan de estas cuatro figuras elementales y, más aun, existen dialécticas entre estas formas de sentido estético en que se padece lo moderno.[1]

c) No obstante que la Modernidad no es un relato unívoco, sí existe una Modernidad dominante, hegemónica e imperial. Es aquella que se expresa a través del proyecto pragmático del capital. Ésta es una forma de la Modernidad que tiene como objetivo el establecimiento de circuitos técnicos para la generación y acumulación de riquezas. No sobra decir que esta figura de lo moderno presupone la explotación del hombre y la mujer, destroza el entorno natural, a través del uso irracional y frenético de las materias primas, y condena a desaparecer las formas comunitarias, las cuales son pensadas como parte de un entorno natural que no ha desarrollado el saber y las tecnologías necesarias para producir, consumir y satisfacer las necesidades del individuo moderno. Esta forma de la Modernidad dista de ser un camino que conduzca a la igualdad y justicia entre los pueblos del mundo; tras ese espejismo, su racionalidad es la de la asimilación, la conquista o la muerte de los otros y de las otras.

d) Existe un par simbiótico de la Modernidad capitalista: el Occidente. La idea de "lo occidental" es una potente ficción. En realidad, ni Occidente ni Oriente existen. Las geografías siempre están en movimiento. Lo que es Occidente para mí, no lo es para los otros y las otras, todo depende del lugar desde donde cada quien observe. El juicio acontece desde una mirada relativa y desesperada por colocar una frontera. Sin embargo, no se puede negar que esa ficción que crea la mirada, el Occidente, ha sido vivida y representada históricamente y está ligada, a muerte, con la idea de lo moderno y el ejercicio del poder. Occidente fue siempre el nombre que se dio a sí misma la parte dominante, según el momento histórico de Europa y, desde ese nebuloso y móvil momento, entendemos por éste el lugar donde se concentra el poder y el deseo de conquista; por eso a nadie sorprende que pensar en Occidente es pensar, actualmente, a principios del siglo XXI, en Estados Unidos de América. Para comprender esta imagen existe una idea que

[1] Véase al respecto: Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*.

la misma ficción ha desarrollado y con la cual coincido. Caminar hacia donde se acaba el mundo, hacia donde el sol se pone, hacia el Oeste, es desear el poder de la inmortalidad.[2] Ahí está Occidente: en el deseo de concluir un relato.

e) La idea de que la tradición y su manifestación por excelencia, el lenguaje, se encarna en figuras comunitarias y no en sujetos. La mejor manera de representación de estos fenómenos es la forma mítica y ritual que se desarrolla a través de la experiencia estética. Ahí es donde la tradición alcanza su más prístino reflejo y toda la violencia de permanencia de la que es capaz la vida comunitario. Las verdaderas figuras del espíritu, las más perdurables, las que determinan la vida de la tradición, a través del pequeño comportamiento diario, están en los mundos sustanciales y no en los mundos del sujeto, en la comunidad y no en el yo.

Éstas son, repito, algunas de las creencias que no me han abandonado en la escritura. Ellas forman la pregunta central de estos ensayos que tratan de hilarse como un libro: ¿cómo se relata el sentido de la historia en la época moderna? He elegido dos narraciones, quizá las más potentes formas discursivas de la Modernidad, para comprender parte del fenómeno de la narratividad presente: *el relato dialéctico* y *el relato hermenéutico*. Ambos representan dos tramas del *ethos* moderno. Y cada una concluye en una figura diferente del sentido histórico, sin que esto implique que puedan excluirse. Una y otra sólo pueden surgir, en su forma moderna, por la existencia simultánea de las representaciones de sentido que crean.

II

Dialéctica significa atravesar, penetrar en el interior de la racionalidad del lenguaje. Y un lenguaje es el sentido de un mundo: el movimiento que configura la realidad. Así, la dialéctica es aquello que atraviesa este sentido para adquirir su ritmo y su tiempo. La configuración dialéctica de la realidad, y del mismo pensamiento, es lo que revela el mismo acto del lenguaje, el sentido del cosmos. Cuando nos referimos, en

[2] Me refiero al texto de Jorge Luis Borges, "El inmortal".

cada acto de habla, a la identidad y diferencia, las primeras reglas de la dialéctica, reproducimos el mismo origen de todo los pares: caducidad y permanencia, materia y forma, libertad y necesidad, saber y verdad. Todos son pares en transformación que se determinan de forma dialéctica, que acontecen en una mediación permanente.

Pero esta configuración no puede permanecer, por su naturaleza, en un movimiento perpetuo donde la única verdad sea el movimiento mismo, la aparición y la desaparición, la luz y la sombra, lo que se muestra y lo que se oculta, el fuego y la noche. La dialéctica, en la época moderna, necesita encarnarse en un sentido unívoco, en una marcha de progreso hacia la identidad entre saber y verdad, hacia la racionalidad histórica. Todo esto se constituye en el metarrelato cristiano, la gran narración que devendrá en el sentido moderno del occidente capitalista y que cancela cualquier interpretación de la realidad, para ir recorriendo el camino histórico de la verdad: la posibilidad de un Saber Absoluto del mundo y de nosotros.

El otro relato es el que trama la hermenéutica. A partir de la idea fundamental de que el sentido histórico no se constituye en el presente, sino que éste se transmite de manera comunitaria y se configura como una tradición que debe interpretar un ser que fenece, es que se arma una propuesta diferente a la de la narración dialéctica. Por esta razón es que la propuesta hermenéutica pende de tres categorías centrales: *la finitud*, *la conciencia* y *la tradición*. De cómo se tejan estas tres nociones dependerá la alternativa a la dialéctica dominante de la Modernidad. La forma de imbricación de dichas categorías es una narrativa hermenéutica.

El relato hermenéutico debe de interpretar el hecho de la conciencia que forma el mismo movimiento dialéctico y debe de enfrentarse con las dos ideas que la trascienden y, por lo tanto, que le impiden constituirse en una metodología: *la finitud* y *la tradición*. Estas condicionantes muestran el hecho trágico de toda interpretación. Ninguna hermenéutica podrá superar jamás los elementos que deben de ser borrados en la pragmática de la Modernidad capitalista: *la escasez originaria de la comunidad*, *la alteridad radical e infranqueable* y *el contexto al que está sujeto el intérprete*.

El trabajo que a continuación se despliega en forma de ensayos estudia todas estas categorías y conceptos de la narración hermenéutica

y dialéctica para sostener una idea: *la hermenéutica del sentido histórico nos muestra una representación verdadera y verosímil de la comunidad y la tradición.* Esta representación no sólo permanece en el mundo moderno, sino que forma un sentido alternativo frente a la racionalidad dialéctica en la época de la Modernidad.

Los principales conceptos que conducen el libro, podemos sintetizar, son tres: las ideas de Modernidad, de comunidad y de experiencia estética. Todo esto reflejado en lo que he llamado, quizá de manera grandilocuente, "el sentido histórico de la Modernidad" y que sólo quiere hacer referencia al relato y a la narración que se produce en esta época. El sentido histórico, pues, es una trama y una intriga precisa que se construyen en la Modernidad, justo en la fractura definitiva entre el mundo clásico, el de la comunidad, y la manifestación romántica del yo y del sujeto; es, además, una representación verosímil y coherente que se relata en tanto se transmite como forma de acción en el mundo moderno.

Definiré mínimamente las principales ideas, empezando por aquella que mayor atención ha merecido en los últimos tiempos, la caracterización de la Modernidad.

Entre las muchas opciones para definir la Modernidad, y en tanto sintetiza de manera muy aguda la idea central de que lo moderno es ante todo vocación de presencia y que permite una periodización más larga de la ya clásica fecha que da inicio al mundo moderno en el siglo XV, seguiré, en lo fundamental, la idea de Heidegger.

En "La época de la imagen del mundo",[3] Heidegger menciona los cinco rasgos que considera fundamentales de la Modernidad: la ciencia, la técnica mecanizada, la introducción del arte en el horizonte de la estética, la manifestación y obrar humano como cultura y la desdivinización o pérdida de dioses. Sólo en el último punto, cuando Heidegger anota, "La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses", se bosqueja una característica fundamental de lo moderno: la ambigüedad. Con la salvedad de regresar a este punto más adelante, señalemos que en la forma capitalista de la producción y circulación de la economía, que es además el rasgo más importante

[3] Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, pp. 75-109.

de la Modernidad, es donde se observa con más fuerza el despliegue ambiguo y ambivalente de la época moderna.[4]

Pero Heidegger no elige el paradigma de la acumulación del capital para llegar hasta su idea de la imagen de la Modernidad, sino el de la *ciencia moderna*. Las observaciones que hace con respecto al movimiento de la ciencia son ya en sí mismas su nomenclatura de la imagen y su figura de la época moderna. Son cuatro las características básicas de la imagen moderna que se manifiestan en el fenómeno de la ciencia: *la autoconciencia de la época moderna; el desarrollo metódico para alcanzar tal autoconciencia; la legalización sistémica del mundo desde la autoridad de la conciencia y el despliegue absoluto y regulador de una forma de conocimiento regida por el movimiento de la conciencia*. Vamos a analizarlas una por una.

Sólo una época que intenta compararse con otra época en términos de desarrollo y progreso olvida la diferencia de criterios y formas de comprensión de cada momento histórico y, finalmente, presupone que son universalizables nociones como desarrollo y progreso. El rendimiento de esta idea es impresionante, nos revela una época que contiene una "perspectiva de progreso", que, para poder operar en la historia, debe recortar la secuencia temporal de la historia en épocas y, como veremos más adelante, en figuras. De tal suerte que sería posible, después de ese recorte epistemológico, comparar el progreso científico de la época moderna con cualquier otra figura epocal. Sin embargo, la noción propia de *época* no ha existido siempre, sino que es una idea propia de la Modernidad que le permite tener la posibilidad de acotar diversos momentos históricos dentro de la misma idea de época. Lo singular, pues, de este primer elemento es que *la Modernidad es autoconsciente de sí misma* y, por lo tanto, se nomina como época, con lo cual no sólo marca su diferencia con las *épocas pasadas*, sino que ejerce conciencia sobre las posibilidades de futuro, pues toda época es por definición finita.

Si un primer movimiento de la ciencia moderna es su autoposicionamiento histórico como forma, el segundo es la sistematización propia de lo histórico. La ciencia se revela exacta y metódica, lo que

[4] Véase al respecto B. Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 133-197.

Heidegger llama la transformación de la ciencia en *investigación*. El pensamiento científico forma un método que anticipa la naturaleza propia de las cosas para garantizar un resultado "objetivo", como en la paradoja del *Menón*: "Fundamenta algo desconocido por medio de algo conocido y, al mismo tiempo, garantiza eso conocido por medio de eso desconocido".[5] No es casual, pues, que para los pensadores de la Modernidad se fuera clarificando que no existe en el fondo diferencia sustancial entre el dato de conocimiento y el método de acceso a tal conocimiento. Desde Descartes hasta Hegel queda claro que la forma de preguntar y acotar el objeto marca una dirección de conocimiento. Ésta es realmente la paradoja del conocimiento moderno, anticipa la cosa con tal de obtener objetividad en la investigación, pero, a la vez, tiene que reconocer que hay algo que no conoce de las cosas, algo que de antemano bloqueó al adoptar una perspectiva metodológica.

El tercer movimiento será la legalización del proceso de conocimiento. Aquí lo importante no es realmente el establecimiento de una ley, sino la creación del experimento; no sólo como confirmación de la ley, sino sobre todo como ejercicio de producción de objetos en la Modernidad. Es propio de lo moderno manipular las cosas dentro de la legalidad científica e ir creando objetos novedosos, dice Heidegger: "Tanto en las ciencias históricas como en las ciencias de la naturaleza, el método tiene como meta representar aquello que es constante y convertir la historia en un objeto".[6]

Finalmente, hay un último movimiento que Heidegger denomina la empresa y que podemos entender, en nuestros días, como la globalización y concatenación del proceso científico, a través de una regularidad que tiende a hacerse mundial y copar todas las posibilidades de conocimiento dentro de los parámetros señalados.

El resultado del movimiento propio de la ciencia nos da la clave de formación de la imagen de lo moderno: *La Modernidad es una figura epocal, sistematizada históricamente, que ejerce una legalidad autorreferencial*

[5] M. Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *op. cit.*, p. 80.

[6] *Ibid.*, p. 82. Véase al respecto la opinión de Dilthey sobre Scherer que antecede el mismo punto: "Era un hombre moderno, y ya el mundo de nuestros predecesores no era la patria de su espíritu ni de su corazón, sino su objeto histórico". Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, p. 35.

y que se expande, por un lado, como representación unívoca del mundo presente y, por el otro, como representación progresivamente superior frente a los mundos pasados.

Ésta será mi sucinta definición de Modernidad. Ahora, el asunto adquiere mayor complejidad, pues es importante que no se haya mencionado la existencia del sujeto en el proceso de formación de la imagen del mundo moderno. Apresuradamente se interpreta que el sujeto construye a partir de sí mismo —valga decir, de la abstracción que es el sujeto— la imagen del mundo; sin embargo, Heidegger señala que es justo cuando *está* formada la imagen del mundo que entra el sujeto en escena:

> Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto. Naturalmente, debemos entender esa palabra, *subjectum*, como una traducción del griego υποχειμενον. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí. En un primer momento, este significado metafísico del concepto de sujeto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo.[7]

Pensemos, pues, la potencia de la imagen. La figura (el parapeto) que articula la totalidad del movimiento moderno es el sujeto y, a la vez, el fundamento de la totalidad de una imagen. La representación de la imagen contiene el movimiento, demarcado ya por su figura, y el sujeto (que es puro movimiento) demanda encarnarse como imagen. *Alguien debe de ser El Sujeto*. Esta representación de la imagen moderna debe de poder ser observada y observarse a sí misma. En ese momento de vacío acontece el fabuloso juego de espejos de la época, donde *el hombre* se refleja totalidad de lo que existe y se crea el *Yo* como recipiente de la imagen de la Modernidad. Centrar toda racionalidad en el *ego* sólo es posible porque ahí se está reflejando la imagen más novedosa del mundo moderno: el *hombre*, como "figura antropológicamente superior", y el *yo* como depositario de la vieja idea del alma. Se

[7] *Ibid*., p. 87.

trata de una imagen, supuestamente, complejísima en su vitalidad y simple y transparente en su autocomprensión frente al resto de los seres animados e inanimados.

El último paso de Heidegger es perfecto cuando describe esta lógica de encarnación de lo virtual. Todo es un cráneo vacío que nos advierte de lo vacuo y peligroso del cofre de los tesoros de la Modernidad: "Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen".[8]

La Modernidad más potente, por cumplir radicalmente las premisas anteriores, el capitalismo, es, entonces, una especie de fábula donde no habría ser real, sino sólo la virtualidad de la imagen. Hay una potente imagen, una sistematización sorprendente de la trama de la subjetividad y un personaje que es el Yo en representación de la totalidad de lo que existe. El ser no participa de la escena.

Sin embargo, cabe preguntarse ¿cómo puede la época moderna, que en su figura más importante, en la imagen última y el remate de la Modernidad capitalista, intenta volverse sobre sí misma y convertirse en la última de las historias posibles, asegurarnos que no hace falta nada en la representación? Como se sabe, la historia de esta pregunta termina con Hegel. Es en la obra del autor de la *Fenomenología del espíritu* donde toda la Modernidad se narra a sí misma para cerrar el círculo perfecto entre imagen y discurso. Pero, ¿y después?, ¿cómo es que la imagen moderna nos sorprende con este gran mito: permanecer más allá de donde su historia terminó?

Las respuestas a las preguntas anteriores son múltiples y ésta es la primera clave de permanencia de lo moderno. La Modernidad esconde muchos tiempos y muchos espacios, de hecho crea tiempos y espacios incesantemente. El pensamiento moderno no es uno, existen muchas formas de lo moderno. Y si bien la Modernidad es una experiencia trágica en su forma predominante de explotación capitalista, parece ser, antes que experiencia trágica, experiencia posible de la vida, y este sesgo le da un margen de ambigüedad a la representación moderna que le permite permanecer. No obstante que existe una figura moderna imperial que es capaz de formar en su mundo una imagen de sí

[8] *Ibid*., p. 88.

misma, la Modernidad es muchas imágenes y un ser fundamentalmente ambiguo: un ser formal.

La Modernidad no acontece como concepto puro, pero tampoco, como lo hace en parte la filosofía griega, como lenguaje; por el contrario, la Modernidad *se produce* como figura, como un perímetro que se expande en una dialéctica que no es de claros y oscuros, sino siempre de lugares por iluminar en un movimiento de conquista. El problema, en una perspectiva de largo alcance, puede ser rastreado claramente desde la Ilustración griega, en el siglo V a. C., y, de manera crítica, en la llamada filosofía helenística, que abarca seis siglos, del III a. C. al III d. C. En este momento, cuando Aristóteles ya ha señalado, en el primer libro de su ética para Nicomáqueo, que la búsqueda de la felicidad en sí misma es un problema absurdo e insoluble y que debemos de concentrarnos en la búsqueda de la felicidad para los seres humanos,[9] florecen en Occidente, de manera clara y con una perspectiva muy amplia, las primeras filosofías de la corporalidad que separan en diferentes grados la materia, y dentro de ella en forma central al cuerpo, de su conexión con una experiencia trascendente del ser. Estas formas de pensar y actuar son el epicureismo y las tendencias cirenaicas y atomistas, el estoicismo como continuación y refinamiento del cinismo y un renovado escepticismo, por sólo mencionar las corrientes principales.[10]

Esta separación, concepción y creación de un cuerpo que padece por sí sólo y no de manera comunitaria, da origen, como un intento crítico por restablecer un sentido común, a una religión absolutamente diferente dentro de la historia de la humanidad: *el cristianismo*, y la incorporación, en diversa medida, de esas radicales filosofías de la corporalidad a esta religión monoteísta genera lo que san Agustín

[9] Véase Aristóteles, *Ética nicomáquea*.

[10] En el momento en que Epicuro señala que "la muerte no tiene presencia y cuando la alcanza somos nosotros los que no existimos"; cuando Diógenes Laercio menciona que "toda sensación es irracional y por lo tanto no participa de la memoria", o, finalmente, cuando el estoico Séneca dice que "la muerte es la libertad porque acontece la nada" o que "la felicidad más grande es no nacer", la fractura entre el cuerpo individual y el cuerpo comunitario es absoluta. Véase al respecto: Epicuro, "Epístolas" y "Máximas capitales", en *Obras completas*, pp. 49-98; Epicteto, *Un manual de vida*, y Séneca, "Páginas escogidas", en María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*.

describe magistralmente en el libro X de las *Confesiones*: una filosofía de la imagen, que sustituye para siempre la filosofía del *logos* (la filosofía del habla entendida como un mundo autorreferente de sentido, donde el ser humano es sólo un ser más que escucha y padece el destino).

De esta forma, como ha señalado Hegel, queda superado el mundo que genera su sentido a partir del arte, el cosmos de la experiencia estética, y se abre la época de la religión y el mundo sublime de la razón. Todo esto produce, históricamente, la definición de Modernidad que hemos postulado.

III

En este contexto, ¿cómo, desde una perspectiva hermenéutica, puede existir una manifestación constante del pasado, de los mundos superados, que crean normas comunitarias que se manifiestan a través de la experiencia estética? Frente a las filosofías de la imagen estas normas tendrán su aparición y operación más visible en un presupuesto clave de la hermenéutica: la existencia crítica y normativa del *sensus communis*.

Puedo definir, tentativamente, al sentido común como *una representación estética de la moral, la religión, la política y la ontología de una comunidad, donde la percepción sensible de la misma comunidad guía el proceso de representación del mundo*. Es importante señalar que esta *mímesis* no se logra bajo la tutela de *la conciencia racional*. De esta forma, al marginar al sujeto consciente y racional del centro del hecho interpretativo, necesariamente se colocan en ese lugar las formas perceptivas que no pueden ser reducidas a corporalidad o pensamiento. Se trata, como dice Shaftesbury, de una *pasión social* que mantiene un vínculo con la totalidad del cuerpo individual. El sentido común, y en última instancia la comunidad, parecerían ser justo esto, un *pathos* de sentido infranqueable.

La comunidad entendida ya como un proceso de cultura y socialización, necesariamente, es un *logos* (un mundo de sentido racional diríamos en una traducción moderna de *logos*), y un *ethos*, una morada (un primer mundo donde se hace constante la familiaridad y la extrañeza). Sin embargo, el *a priori* del sentido común no sería en principio ninguna de ambas posibilidades metafísicas, sino la del *pathos*. Una

pasión de permanencia es lo que caracteriza al ser de la comunidad; justo esto implica que una comunidad no esté jamás reducida a una sociedad de hombres y mujeres, a un humanismo, sino que la comunidad se encuentra ya preestablecida en la misma naturaleza, la cual manifiesta a cada segundo, y en cada rasgo, este deseo de permanencia, de reproducción y muerte que deviene placer vital, movimiento y transformación.

Un ejemplo que puede aclarar lo anterior es el caso del destierro. Éste puede ser sufrido, como su nombre lo indica, por cualquier ser de la tierra y este ser, piénsese en los zoológicos, puede reconfigurar un sentido racional y recuperar un lugar en el mundo; no obstante, lo que parece que está perdido para siempre (y por esto se produce no el sentimiento del deseo, sino el de añoranza) es la pasión social, el sentimiento de permanencia y pertenencia que sólo puede acontecer como un *pathos koinos,* como una pasión comunitaria.

Por esta razón es que el *sensus communis* se define de mejor manera a partir de la percepción, así para Shaftesbury no es otra cosa que el acontecer social del *wit* y *humour*. Se trata de una noción muy sutil, que requiere, como en la antigua filosofía, de la incorporación de categorías que están más allá de la conciencia subjetiva, por ejemplo, la semejanza y la analogía, para comprender la fusión del comportamiento humano en relación con su comunidad. En suma, lo que se encuentra en el fondo de la cuestión es la posibilidad del acontecimiento de la experiencia estética como experiencia normativa de la comunidad. Como ha señalado Gadamer, al ampliar la recepción del concepto de sentido común, según Shaftesbury "los humanistas entendían bajo *sensus communis* el sentido del bien común, pero también el 'love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness'":[11] "A lo que Shaftesbury se refiere es a la virtud intelectual y social de la *sympathy*, sobre la cual basa tanto la moral como toda una metafísica estética. Sus seguidores, sobre todo Hutcheson y Hume, desarrollaron sus sugerencias para una teoría del *moral sense* que más tarde habría de servir de falsilla a la ética kantiana".[12]

[11] H.-G. Gadamer, "Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte", en *op. cit.*, p. 54.

[12] *Ibid.*, p. 55.

La noción introducida por Gadamer es crucial, se trata del sentido latino e inglés de *sympathy*, noción recurrente en el inglés contemporáneo y que podríamos traducir como *compasión*, pero no en el sentido de pesar, sino del de participar de un mismo *pathos* de sentido, de ser radical y perceptivamente empático con la comunidad. Cuando uno es *sympathetic* puede experimentar lo mismo que el otro o la otra, pero no a partir de un entendimiento intersubjetivo, sino de una participación metafísica en el sentido común, de un estado de ánimo.

La influencia de la estética de Shaftesbury será fundamental para la narración de la percepción en la filosofía moderna. Cuando Kant señala que "sólo suponiendo que hay un sentido común (por lo cual entendemos, no un sentido externo, sino el efecto que nace del juego libre de nuestras facultades de conocer), sólo suponiendo, digo, un sentido común semejante, puede el juicio del gusto ser enunciado",[13] está recogiendo un dato fenomenológico innegable: el sentido común acontece como juicio de lo correcto, como norma de la comunidad, de la misma forma que la experiencia de lo bello o de lo infame.

¿Y qué quiere decir *norma* en este contexto? Reduzcamos la idea a su literalidad, se trata de lo recurrente y cotidiano del acontecer, de lo normal. Esta idea, peligrosa en una primera lectura, porque parecería señalar que todo comportamiento que se legitime por el hábito y la costumbre, así sea a partir de la normalización de la violencia, el autoritarismo, la exclusión o la sinrazón, es una norma que hay que acatar; sin embargo, la idea de lo normal dista mucho de este comportamiento. Aquello que se vuelve, desde una perspectiva hermenéutica, norma, es lo que aspira siempre a ser clásico. *Lo normal es aquello que puede transmitirse por sí mismo sin la mediación de una instancia de poder*. ¿Es esto acaso posible? Bueno, más allá de que todo sea susceptible de devenir ejercicio y lucha de poder, en principio, experiencias como la transmisión del lenguaje, el amor y el enamoramiento, los cariños filiales, el placer, el acontecimiento del arte o el advenimiento de la muerte, por mencionar caros ejemplos, no pueden ser codificados como hechos de poder fáctico, como hechos de dominio, sino como normas clásicas, como comportamientos determinados por el sentido

[13] Kant, *Crítica del juicio*, p. 232.

común de la transmisión, en su forma de tradición, que se acatan bajo el único destino del poder ser.

IV

Trataré, por último, de crear un breve mapa, para que el lector o la lectora de este texto pueda seguir los derroteros de unas líneas que han querido abarcar pocos temas, en una forma técnica, en un ejercicio de argumentación riguroso y que, por el mismo objeto que pretendía asirse, *la naturaleza del relato moderno*, ha fracasado en aquellos ya lejanos objetivos.

Todo el trabajo se fue bordando sobre una tesis capital de Hans-Georg Gadamer: la verdad se encuentra en el pasado, explícitamente: en lo que sin dejar de ser pasado continúa aconteciendo. La idea es deudora de Hegel, fue él quien dibujó en su fenomenología el mundo del espíritu occidental. Al hacerlo, canceló los mundos pasados, pero, a la vez, en tanto estaban descritos, ya eran presencia negativa y ataque constante a la pretensión absoluta del presente. Pretensión que dicta: la realidad toda es racional. Así, dice Gadamer, el presente del espíritu, y de cualquier espíritu habría que decir, debe de oír qué voces del pasado permanecen y, en la actualidad, debe de observar, contra le preeminencia del sujeto y su manifestación individual, el mundo de la sustancia, la permanencia, en las ruinas modernas, de los comportamientos comunitarios. No ha sido otra la pretensión del presente trabajo de investigación que observar la fulgente y maravillosa dialéctica del comportamiento trágico y optimista del *factum* que aún hoy representa la desvencijada vida comunitaria.

El trabajo está dividido en dos grandes partes, la primera trata de describir la infinita tensión entre un relato dialéctico y un relato hermenéutico en el interior de la Modernidad. Comienzo por mostrar la naturaleza de ambos relatos y su dependencia con la tesis del fin de la historia. En el siguiente capítulo, intento situar ambas narraciones en torno al hecho fundamental del cristianismo y, una vez más, señalar la importancia de otra agónica: la idea del fin del arte. A estos primeros capítulos les sigue una serie de tres textos donde destaco las características esenciales de la hermenéutica: *la escasez*, *el contexto* y *la tradición*. El

primer trabajo versa sobre el deseo de toda hermenéutica, comprender las formas clásicas de transmisión del sentido, y lo que debe de entenderse, en este contexto, por lo clásico. El siguiente paso, derivado del anterior, es el tratamiento de la idea de comunidad y su pálida, pero presente, posibilidad de devenir un humanismo a partir de la idea de formación; por último, vuelvo a operar la confrontación entre hermenéutica y dialéctica, pero ahora en una de sus formas más novedosas: los relatos críticos enfrentados a los relatos de interpretación. El trabajo final de esta primera parte es una especie de síntesis donde comparo las ideas que, me parece, están colocadas como base filosófica de la distancia entre la hermenéutica y la dialéctica: el radical e insoluble enfrentamiento, planteado por Hegel, entre el sujeto y la sustancia.

La segunda parte intenta reconstruir una idea de "verdad" desde una perspectiva hermenéutica y apoyándose en diversos problemas filosóficos: la relación entre filosofía y literatura, los planteamientos del idealismo alemán en Hegel y Heidegger y, por último, la vigencia de la metafísica de la belleza como norma de comprensión y acción en el mundo.

Finalmente, existe un pequeño apéndice sobre la muerte y el alma, un trabajo donde intento apenas reflexionar un poco sobre estos dos temas desde la perspectiva de Platón y Gadamer. No sobra decir que en ese trabajo he incorporado la perspectiva barroca de la teatralidad y, quizá esto sí sobra, vuelvo a reducir el fascinante impulso barroco de lo teatral a la, por ahora, permanencia de mi fe en el acontecimiento hermenéutica, que no es otra cosa más que la comprensión, como en la hora de la muerte, de la finitud de toda interpretación.

PRIMERA PARTE
Dialéctica moderna y hermenéutica de la tradición

CAPÍTULO I

EL FIN DEL ESPÍRITU MODERNO

Una buena mañana, cuyo mediodía no está
manchado de sangre, si la infección ha calado
en todos los órganos de la vida espiritual;
solamente la memoria conserva entonces como
una historia sucedida no se sabe cómo el modo
muerto de la anterior figura del espíritu;
y la nueva serpiente de la sabiduría elevada a
la adoración sólo se ha despojado así,
de un modo indoloro, de una piel ya ajada.[1]

G. W. F. Hegel

Nur manchmal schiebt der Vorhang der Pupille
Sich lautlos auf-. Dann geht ein Bild hinein,
Geht durc der Glieder angespannte Stille-
Und hört in Herzen auf zu sein.[2]

Rainer Maria Rilke

Modernidad y conquista

Se ha escrito demasiado sobre el significado de lo moderno, sobre el origen de la Modernidad, su desarrollo histórico, sus límites y su fin. Es fácil descubrir el motivo, una característica fundamental de la Modernidad es su referencialidad histórica, esto es, su autonominación como época. La Modernidad se concibe a sí misma como un tiempo demarcado y, desde esta premisa, recorta todo otro momento histó-

[1] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 321.

[2] Rainer Maria Rilke, "La pantera" (Sólo a veces se aparta, sin ruido, la cortina de la pupila... / Entonces una imagen penetra, / atraviesa la calma en tensión de los miembros... / y deja de existir dentro del corazón.).

rico como época. Así, cada momento en la historia de la humanidad tendría una esencia, un rasgo peculiar que lo definiría como un estadio retrasado conceptualmente del espacio y del tiempo moderno, el momento histórico donde la definición de forma incesantemente se hace posible.

La palabra viene del latín *modernus*, aparece en el siglo V por primera vez y su función, no casualmente, es delimitar el Imperio de la Roma cristiana ante la vencida Roma pagana.[3] Así, la inagotable reflexión sobre la Modernidad, desde tiempos remotos, semeja un ojo interno que busca, en el vacío, un lugar donde asentar *lo nuevo*. Y de forma fascinante, en este movimiento de búsqueda, se observa que lo actual también es efímero, que la apariencia depende de una constante desaparición.

El artificio y el secreto de la Modernidad es que en su fugaz presencia lo moderno se constituye como imagen de sí mismo. Una moda se copia, se reproduce, deviene mercancía, pero portarla siempre es un acto novedoso y lleno de sentido, aun en su fugacidad. La imagen de la Modernidad, siempre vacía, se llena como imagen última, como representación primera. Esto explica, por ejemplo, que fenómenos tan similares como el movimiento de globalización del siglo XV y el del siglo XX[4] sean experimentados, no obstante su semejanza, como novedosos.[5] La expansión de las comunidades por el movimiento de la

[3] La palabra *modernus* parece derivarse de *modo* o *modus*, que en principio sólo significaría medida; de ahí, por ejemplo, la idea moral de moderación. Posteriormente, se empleará para indicar una particular manera de realizar las cosas, así, *modo* quiere decir también tono, nota y un determinado acto performativo que sigue un modo particular. Se puede decir que al respetar ciertas medidas se alcanza un modelo característico. La derivación de la idea de moderno como novedad es posterior y, sin embargo, no está perdida en la idea de la Modernidad el sentido de las primeras formulaciones de la palabra. Lo moderno siempre aspira a ser medida y modelo. Véase: *Oxford Latin Dictionary*.

[4] En tanto que el proceso histórico de expansión de la Modernidad contemporánea acontece como reproducción de la explotación de los países llamados en vías de desarrollo, se siguen las viejas pautas del dominio de América y de África.

[5] Si bien ahora no se ve con buenos ojos el proceso abierto de esclavitud y coacción religiosa, sin embargo, el hecho de la explotación y la depreciación de las materias primas y la fuerza de trabajo de los países periféricos es incuestionable, y

fuerza de trabajo y el canon económico del capitalismo mundial crean una percepción ahistórica y ofrecen, al mismo tiempo, tanto posibilidades de independencia y emancipación mundial, como novedosas formas de dominio, explotación y destrucción del entorno natural y comunitario del planeta.

Si bien en algún momento se quiso delimitar a la Modernidad como parte del Renacimiento del siglo XVI, de la Ilustración del XVIII, de la Revolución industrial del XIX o de la Revolución tecnológica del siglo XX, hoy parece claro que el tiempo moderno tiene como una de sus características fundamentales y reguladoras de toda experiencia la permanente dialéctica de expansión y conquista.

En este sentido, la Modernidad no es un "proyecto incompleto", como señala Habermas,[6] sino un proyecto que posee una forma canónica de reproducción, una imagen que se constituye y se elimina constantemente a través de una crítica interna que nunca desborda los marcos de proyección de la subjetividad y el anhelo de objetividad como fundamento de verdad. Mientras el principio epistemológico de la Modernidad se reduzca a la adecuación de lo externo, de los objetos, a la perspectiva de un sujeto histórico, ésta garantizará su novedad como una incesante creación de objetos, de moda. No hay, de hecho, un proyecto inacabado, sino una constante reproducción del relato utópico de la Modernidad.

Cuando el mismo Habermas señala que "el testimonio verdaderamente moderno no extrae su clasicidad de la autoridad pretérita, sino que se convierte en clásico cuando ha logrado ser completa y auténticamente moderno",[7] comete el error de no observar que ninguna Modernidad, estrictamente, puede ser clásica. Lo moderno devendría clásico sólo a partir de una actualización del pasado en el presente y justo la Modernidad, en tanto ontología de la presencia, intenta siempre eliminar la manifestación de lo pasado, las voces ajenas a la escenificación de la imagen moderna.

esto sin hablar del desprecio a los sistemas comunitarios de justicia y socialización que difieren del estándar democrático formal del poder occidental.

[6] Véase Jürgen Habermas, "Modernidad, un proyecto incompleto", en Nicolás Casullo, *El debate modernidad posmodernidad*, pp. 131-144.

[7] *Ibid*., p. 132.

El relato canónico de la Modernidad, la configuración histórica que se gesta en la Roma cristiana[8] y se vuelve hegemónica con la conquista de América y después frenética en la Ilustración y la Revolución industrial capitalista, genera resistencias, diversas formas que dan sentido a otras modernidades alternativas, pero siempre en conflicto con una Modernidad capitalista que deviene fundamento último.

La especulación moderna

En este contexto es que surgen los relatos modernos. Todos devienen de una misma matriz. Todos son un intento de representación. Cada uno representa, en última instancia, desde la agonía de la imagen: en la Modernidad no se crea una imagen del mundo sino que se da la imagen absoluta, *el mundo se transforma sin parar en una imagen*. (Quizá por esa razón, el relato más despreciado y más angustiante es el que resiste a la Modernidad capitalista desde el *factum* asumido de que todo es representación: la Modernidad barroca.[9])

Dos son los relatos que me interesa destacar dentro del pergamino de representaciones modernas: *la narración hermenéutica* y *la narración dialéctica*. Ambos configuran de diferente forma el sentido histórico de lo moderno. Los dos forman un mito, el de la racionalidad crítica desde la perspectiva dialéctica y el de la posibilidad de interpretación correcta desde la descripción hermenéutica. Los dos relatos traman desde la Modernidad y apuestan a la destrucción de lo moderno y de sí mismos como relatos. Todo discurso surgido en la Modernidad intenta revolucionar lo moderno hasta desaparecerlo. La búsqueda de la figura verdadera del mundo, de la imagen develada, guía toda na-

[8] No es casual, como señala Gadamer, que el monólogo hegeliano, el máximo exponente de la conciencia histórica moderna de Occidente, se base "en el ideal cartesiano de método, en el aprendizaje del catecismo y en la Biblia". Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 14.

[9] Bolívar Echeverría escribió: "La sabiduría barroca es una sabiduría difícil, de tiempos furiosos, de espacios de catástrofe. Tal vez ésta sea la razón de que quienes la practican hoy sean precisamente quienes insisten, pese a todo, en que la vida civilizada puede seguir siendo moderna y ser sin embargo completamente diferente". Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, p. 224.

rrativa que acontece en un tiempo y en un espacio que se pretende novedoso. Como señala Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: "Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte".[10] Así, ambas narrativas tienden a desaparecer. Las dos están condenadas a la época de la conciencia, donde el sujeto controla la formación de una representación que lo va colocando como creador frente a un mundo natural que le es ajeno.

En otros términos, el lugar de la comunidad y la tradición, "la vida natural", es empujado hacia su desaparición, hacia la muerte por la formación del individuo.[11] Todo este discurso tiene su referente más importante en los movimientos revolucionarios de Europa y su fundamento en el cristianismo. Es Hegel el que señala los rasgos de formación de una racionalidad que se gesta como religión unívoca y que, posteriormente, tendrá una lógica de continuación y supervivencia en los relatos revolucionarios y utópicos de la Modernidad. La formación del "hombre" como centro del universo en el Renacimiento (porque en esta genealogía la mujer ya tenía determinado un papel secundario) no es más que un correlato de la existencia del Dios cristiano que encarna en un individuo y que rige desde "una sabiduría infinita" los destinos de la comunidad. Como ha dicho Hegel, la comunidad o la sustancia "se consume en una nostálgica tuberculosis", donde la única conciencia es la "pérdida de toda *esencialidad*... es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*".[12]

Pero no sólo vio esto Hegel antes que otros pensadores llamados padres de la posmodernidad, sino que él ve en el origen del cristianismo algo que permanece hasta la fecha en cualquier comunidad y que desafía el abandono de los dioses y la falta del sentido de la vida. Hegel nos muestra cómo en la génesis del cristianismo, y de ahí en adelante en

[10] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 55.

[11] Escribe Hegel al respecto: "El espíritu absoluto es *contenido*, y así es en la figura de su *verdad.* Pero su verdad no es el ser solamente la sustancia de la comunidad o el *en sí* de la misma, ni tampoco el elevarse de esta interioridad a la objetividad de la representación, sino el devenir el sí mismo real, el reflejarse dentro de sí y ser sujeto". *Ibid.*, p. 443.

[12] *Ibid.*, p. 435.

el origen permanente de toda Modernidad, se representa el elemento optimista y conservador de toda dialéctica y de toda hermenéutica: *el deseo de permanencia, la confianza en la formación del sentido de la vida*. Lo que Hegel llama "*la universalidad del espíritu*", representada en el sacrificio de Cristo, no sólo está presente en todo grupo social, sino que "*vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella*".[13]

Son pues, tanto la trama y escenificación de la crítica dialéctica, como del modelo de comprensión de la hermenéutica, dos *ethos* de la Modernidad cristiana, que proyectan desde esta particular historia sus formas de sentido del mundo en un intento constante de *perecer* y *resucitar*.

En este contexto, el de una metodología que, contradictoriamente a todo método, ancla en la premisa de la finitud, que Hans-Georg Gadamer ha señalado que los conceptos interpretativos nunca deben de ser tematizados:

> En la comprensión los conceptos interpretativos no resultan temáticos como tales. Por el contrario, se determinan por el hecho de que desaparecen tras lo que ellos hacen hablar en la interpretación. Paradójicamente una interpretación es correcta cuando es susceptible de esta desaparición. Y sin embargo, también es cierto que, en su calidad de destinada a desaparecer tiene que llegar a su propia representación. La posibilidad de comprender está referida a la posibilidad de esta interpretación mediadora.[14]

Gadamer no pasa por alto la necesidad de la representación que realiza la conciencia subjetiva, pero acentúa que el hecho hermenéutico está, justo, en desaparecer al intérprete, lo que implica, en el último momento, desaparecer la misma representación. La correcta interpretación formaría una nueva representación que debería de volver a ser interpretada.

De la misma forma Hegel indica en la "Introducción" a la *Fenomenología del espíritu* que la dialéctica no debe ser vista como un método ajeno a la naturaleza de las cosas. No habría en la dialéctica una re-

[13] *Ibid*., p. 454.
[14] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 478.

presentación de lo real, sino un solo hecho, la inesencialidad de lo representado, pues esto sería lo único posible:

> La conciencia sabe *algo*, y este objeto es la esencia o el *en sí*; pero éste es también el *en sí* para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer *en sí*, otro el *ser para ella de este en sí*. El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero. Pero, [...] el primer objeto cambia, deja de ser el sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es *en sí solamente para ella*, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el *ser para ella de este en sí* y, por tanto, que esto es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre *él*.[15]

La trascendencia de esta cita, donde se encuentra resumido el movimiento dialéctico de la conciencia, radica en la totalidad de sentido que plantea la cosa misma. Si bien Hegel acentúa el hecho subjetivo de la conciencia, lo más importante de la especulación dialéctica es el reflejo que hace el objeto sobre sí para dar sentido a la realidad. El objeto no existe fuera del movimiento dialéctico, sino que el objeto *es* la experiencia misma del devenir y la existencia de las cosas. De la misma forma que el intérprete debe desaparecer en la hermenéutica, en el fondo de la especulación dialéctica no se encuentra la conciencia absoluta del sujeto, sino la negación misma de la cosa que intenta permanecer en la identidad del sentido único del ser *en sí* y *para sí* misma en un único espacio temporal.

En este punto coinciden la hermenéutica y la dialéctica como dos filosofías especulativas, en el sentido de que intentan mostrar la realidad de las cosas mediante una cadena continua de reflejos. La palabra *speculum* (espejo) muestra que toda forma que se refleja, como la imagen en el agua, sigue remitiendo a la unidad misma de la cosa. Unidad que persigue la representación del intérprete. "Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo. El verdadero

[15] G. W. F. Hegel, *op. cit*., pp. 58-59.

misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción".[16] Esta idea de especulación dista de ser la idea que se acuña en la Modernidad ilustrada donde es el sujeto, a partir de sus ideas abstractas, el que hace una especulación y postulación de la verdad de las cosas.[17] Una especulación, por el contrario, siempre es una relación entre lo que es y lo que se refleja, sin que el intérprete pueda jamás saber con absoluta certeza dónde comienza el ser y dónde la imagen reflejada del ser.[18]

Solamente lo absoluto es verdadero, nos dice Hegel, y esa premisa se sigue también en la hermenéutica de forma negativa: la verdad existe, se devela y se manifiesta cotidianamente en las normas del sentido común, pero de igual forma es inaprehensible para un sujeto. Éste es, de la misma forma, uno de los fundamentos de la hermenéutica contemporánea: el intérprete finito plantea un límite infranqueable al conocimiento de la verdad. Sin embargo, eso no significa que la verdad no exista, por el contrario, lo verdadero y lo verosímil hacen posible la infinidad de las interpretaciones. Como decíamos antes, en la especulación siempre está presupuesta una cosa que es reflejada, pero el intérprete, dada su finitud, no puede acceder a ese hecho que

[16] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 558.

[17] Hay que anotar que la idea violenta de especulación como formación de un paradigma desde la mente tiene un referente etimológico innegable. *Speculator* es el que espía, el centinela, el que observa al enemigo. De ahí que desde un punto de vista dialéctico hay que especular sobre lo otro, sobre la naturaleza ajena y hostil.

[18] Esta misma idea corresponde a la idea especulativa del lenguaje que sostiene Gadamer cuando defiende la actualidad de la especulación dialéctica: "La proposición especulativa no es tanto enunciado como lenguaje. En ella no sólo está propuesta la tarea objetivadora de la explicación dialéctica, sino que, al mismo tiempo, se calma el movimiento dialéctico. Por ella se ve el pensar referido a sí mismo. Así como en la formulación lingüística —no de la proposición judicativa, sino, por ejemplo, del juicio expresado en un veredicto o en una maldición— está presente el ser dicho y no sólo aquello que se dice, así también está presente en la proposición especulativa el pensar mismo. [...] En la subsistencia de la palabra poética y de la obra de arte se encuentra contenido un enunciado que consiste en sí, y así como la proposición especulativa exige una 'exposición' dialéctica, así también la 'obra de arte' exige interpretación, aunque ninguna interpretación pueda agotarla por completo". H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, pp. 102-103.

sigue constituyéndose en el pasado como sentido y permanencia que se actualiza, en todo nuevo reflejo y en toda nueva representación.[19]

La invención del hombre

La misma regla dialéctica de la identidad indica que solamente lo verdadero es absoluto y, pese a que la conciencia finita del ser humano no lo es, aun cuando está inmersa en la totalidad histórica de la dialéctica y en la absoluta posibilidad de la interpretación infinita, es ella, la conciencia finita que deviene subjetividad, la que intenta representar la premisa de la totalidad en la Modernidad. Es por esto que los relatos que genera en su interior la época moderna deben de intentar superar toda moda y su principal agente de representación: el sujeto.

Una narrativa generada en la Modernidad debe demostrar, en palabras de Walter Benjamin, que "También lo colectivo es corpóreo". Dos observaciones importantes han sido hechas al respecto; por un lado, la afirmación de Heidegger sobre la invención del *subjectum* como parte del movimiento mismo de fijación de la imagen de la Modernidad. El sujeto no fundamenta la "época de la imagen del mundo", que es como él caracteriza a la Modernidad, sino que el sujeto es puesto como una pieza más de la metafísica de la presencia. En esta misma línea se encuentran las todavía asombrosas palabras de Foucault: "Antes del fin del siglo XVIII, el *hombre* no existía. [...] Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años. Pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado a la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido".[20] Ambas interpretaciones de la función más importante del sujeto, su función antropológica, nos dejan entrever lo fútil que es la categoría misma del sujeto. Débil invención de un mundo desierto que, como escribió

[19] Como escribe Rüdiger Bubner, la hermenéutica "Formula una *teoría de la historicidad y de la naturaleza finita de toda teoría*. Por tanto, en términos generales indica que la generalidad teorética debe medirse en relación con lo concreto". Rüdiger Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, p. 88.

[20] Michael Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 300.

Hegel, "por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que se ha perdido".[21]

Superar esta pérdida y pensar desde otro horizonte son los objetivos de la dialéctica y la hermenéutica. Las dos formas de relatar el sentido del mundo contemplan una dura crítica a la subjetividad moderna como trato de esbozar. No puede permanecer ninguna de estas dos configuraciones del sentido en el espacio analítico de los sujetos: el espacio que postula la verdad como adecuación mental de las palabras y las cosas.

Muchos son los caminos que siguen la dialéctica y la hermenéutica para derrumbar el mito del Hombre, esa encarnación del sujeto antropológico. Desde la permanencia de la verdad en el lenguaje y en la obra de arte en el discurso hermenéutico, hasta la lucha de las autoconciencias que se resuelve en la existencia del espíritu, en los mundos de sentido que se encuentran más allá de la racionalidad subjetiva: la eticidad, la cultura y la moralidad. Es ésta una de las implicaciones de que en la famosa dialéctica hegeliana del amo y el esclavo el resultado histórico sea la imposición de un orden racional y no la guerra permanente. Como ha señalado Bubner:

> ¿No significa la fórmula del Espíritu de Hegel dentro de cuya unidad se alzan las autoconciencias en lucha una alteración del estado de los sujetos, que dejan de oponerse ya entre sí como individuos auto-conscientes? Esto indica un giro estructural que no debería ignorarse en ninguna reconstrucción sociológica. La interacción inmediata de los sujetos debe describirse diferentemente de la esfera de la ley e instituciones éticas, y diferentemente también de la esfera de producción del mundo de los objetos.[22]

Ésta es propiamente la narración de la historia y la representación de la imagen del espíritu que hace Hegel. La superación de los sujetos conscientes de sí, e instalados en lo individual, representa el motivo fundamental por el cual la hermenéutica contemporánea y la dialéctica hegeliana se enfrentan a la disonancia elemental entre la norma

[21] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 11.
[22] R. Bubner, *op. cit.*, p. 239.

que crea la conciencia subjetiva y la que produce la tradición. Hegel escribió: "el yo no es solamente el sí mismo, sino que es la *igualdad del sí mismo consigo*; pero esta igualdad es la perfecta e inmediata unidad consigo mismo, o *este sujeto* es asimismo *la sustancia*".[23]

Si la sustancia es el hecho importante para el relato hermenéutico y si ésta se encuentra en el interior de la subjetividad según plantea el relato dialéctico, entonces no existe mediación posible, tanto la dialéctica como la hermenéutica, seguidas con radicalidad, tienen que enfrentarse al espíritu subjetivo, a la Modernidad cristiana que postula una teología unívoca que degenera en la teleología inapelable del progreso de la historia: el espíritu del capital. No obstante, el final del relato de las tramas que arman la dialéctica y la hermenéutica es diferente el uno del otro.

El fin de la historia

La dialéctica y la hermenéutica son narraciones antisubjetivas y antimodernas. Todo relato que encarne la ontología moderna debe a la vez atentar contra ella. El objetivo de lo moderno es permanecer como imagen final y, por lo tanto, derruir lo anterior. Sobre las ruinas de la historia, las que acontecen por la marcha acelerada y ciega del progreso que derriba costumbres, iglesias, mitos, dioses y diosas, culturas, naciones, ciudades y todo intento de sentido último, se encuentra siempre un sujeto presente que encarna el deseo de iluminar el pasado, aun en su miseria y devastación. ¿Quiénes son esos sujetos?

> ¿Ángeles o demonios? No; para decirlo con una palabra: autómatas... No morábamos en la sombra de un ángel de la guarda o en los pliegues de su ropaje, sino más bien a los pies de nuestro propio doble, que paulatinamente se desprendía de nosotros para encontrar figura, para encarnarse. Estos seres nuevos, extrañas proyecciones de nosotros mismos, nos han absorbido de tal modo, que, sin advertirlo, estamos en su piel y nos hemos hecho enteramente idénticos a ellos; y nuestras últimas preparaciones

[23] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 470.

> se parecían mucho a la fabricación final de esos terribles y orgullosos autómatas tan conocidos en la magia. Igual que ellos nos dispusimos a destruir una ciudad, a devastar un país, a triturar a la familia imperial con nuestra terrible quijada.[24]

A pesar de esa excelente descripción del sujeto anarquista y revolucionario que hace Blaise Cendrars, el problema continúa siendo la diversidad que permite la misma Modernidad para encarnar el ser en la experiencia moderna. No todo es técnica ni todo ser es un autómata. ¿Quiénes son, pues, esos sujetos?

El movimiento negativo de lo moderno es fundamentalmente ambiguo. La experiencia misma de la existencia y representación de las cosas, esto es, la concatenación del sentido del mundo y las cosas que se resguardan en él, no implica, en primer lugar, la cosificación necesaria y determinante de las figuras del espíritu, sino la apertura del mundo al intérprete. Una apertura antimoderna y antisubjetiva ya que presupone siempre la infinitud del sentido, la permanencia de lo pasado que se debe de interpretar.

¿Cómo se realiza esta apertura?, ¿desde la sustancia, esto es, desde el intento de desaparecer al intérprete y develar el sentido común, o desde el Saber Absoluto, desde la dialéctica y la direccionalidad unívoca del sujeto?

Henrich Dieter ha señalado que, a diferencia de la subjetividad formal, las determinaciones de la sustancia (de la tradición y la comunidad, desde mi interpretación) le pertenecen a ella misma

> […] de tal manera que puede manifestarse en ellas. Pero no correspondería pensar su propio concepto como autodeterminado en y mediante esas determinaciones. Su relación con sus propias determinaciones es, como lo expresa Hegel con gran plasticidad, la de "quedar absorbida" por ellas sin "ahondar" en las mismas. La única razón de ello es que, al ser concebida como identidad, no puede comportarse consigo misma negativamente, de modo que no es capaz por eso de autodistinguirse.[25]

[24] Blaise Cendrars, *apud* Walter Benjamin, *Imagen y sociedad. Iluminaciones I*, pp. 96-97.

[25] Dieter Henrich, *Hegel en su contexto*, p. 90.

Es discutible la idea de que la sustancia se define solamente como identidad mientras que la subjetividad encarna la negatividad misma, como también es discutible la idea hegeliana de que la sustancia (insisto: la tradición) no ahonda sobre sí misma; pero lo que es correcto es que en la historia de la Modernidad, como señala Hegel, la sustancia queda absorbida por el juicio subjetivo, por la creación de sujetos de todo tipo que se encargan de crear conocimiento, dividir en parcelas los saberes y ejercer el control del poder en todos sentidos.

¿Cómo entonces se realiza la apertura del intérprete ante la experiencia moderna de la vida, desde la descripción dialéctica o hermenéutica de la historia de la Modernidad? Ninguna de las dos posibilidades se puede evitar. El sentido está ahí, pero precisa de una representación de conciencia que siempre se constituirá de manera subjetiva y formal. Sin embargo, una debe determinar a la otra.

¿Cuáles son entonces los rasgos diferentes de los dos relatos que generan la determinación de la apertura del intérprete? Por un lado, no puede existir, como correctamente ha anotado Rüdiger Bubner, una dialéctica del límite. El discurso dialéctico, nos enseñó Adorno al tratar de lo Absoluto, "hace necesariamente de él el órgano que lo domina" todo. De hecho, el mismo Absoluto hegeliano "es la secularización de la divinidad". Cualquier sentido religioso es avasallado por la racionalidad dialéctica que ilumina el mundo. Así, la dialéctica se encamina necesariamente hacia el Saber Absoluto, hacia el Metarrelato del fin de la historia, donde lo real es verdadero y lo verdadero es real. La trama dialéctica cumple de esa manera con el oficio de la luminosidad moderna como ningún otro relato. La dialéctica moderna logra pintar el mural definitivo, consuma la imagen de la Modernidad. Por el otro lado, permanece la narración hermenéutica del sentido del mundo en el interior del canon dialéctico de la Modernidad realista.[26] Pe-

[26] Aquí he seguido la definición de Modernidad realista que ha construido Bolívar Echeverría: "Una primera manera de convertir en inmediato y espontáneo el hecho capitalista es la del comportamiento que se desenvuelve dentro de una actitud de identificación afirmativa y militante con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital; con la pretensión de ésta no sólo de representar fielmente los intereses del proceso 'socio-natural' de reproducción —intereses que en verdad reprime y deforma—, sino de estar al servicio de la potenciación cuantitativa y cualitativa del mismo. [...] A este *ethos* elemental lo podemos llamar

ro esta permanencia es una ruptura del mismo canon. La hermenéutica señalará una y otra vez que la verdad, aun en la Modernidad, se encuentra justo en lo que no se actualiza como moderno, sino en lo que es pretérito, en lo que ha sido "superado" por el espíritu subjetivo y por la racionalidad de la conciencia. La comunidad y la tradición, los permanentes ausentes de la realidad del mundo moderno, los condenados como atrasados y retrógrados ante el avance de la utopía ciudadana de lo moderno, la emancipación del individuo y el abandono del mundo de la escasez, seguirán siendo, desde el mito hermenéutico, las fuentes últimas de sentido y verdad de una comunidad.

Termino este primer capítulo haciendo una reflexión sobre las implicaciones que tiene el que dos relatos importantes del sentido del mundo intenten y consigan destrozar la figura de la subjetividad. La única conclusión válida al respecto me parece la siguiente: *la permanencia de sentido a partir de dos discursos divergentes que se consolidan en la Modernidad sólo es posible desde una realidad transhistórica*.[27] El hecho de que permanezcan actualizándose en el presente los elementos hermenéuticos del relato: la tradición, el lenguaje y el sentido de la comunidad; y que en el mismo momento histórico exista un relato dialéctico, crítico y racional, que fragmenta el pasado y lo intenta aprehender como objeto de conocimiento, sólo es posible si la historia ha terminado.

Mientras el Sentido de toda comunidad permanece, la Historia, como relato unívoco de sentido y progreso de la humanidad, es una utopía y no más, *es un no lugar*. Hegel parece haber tenido razón cuando

realista por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o 'realmente existente', sino, sobre todo, de la *imposibilidad* de un mundo alternativo". B. Echeverría, *op. cit*., p. 38.

[27] El prefijo *trans* contiene siempre la idea de movimiento, puede indicar distintos tipos de desplazamiento, por ejemplo transbordar acentúa la idea de ir a través o de recorrer la totalidad de un espacio. En ambas ideas ya se esboza la noción central de ese prefijo, la idea de cambio. De tal forma que cuando colocamos esta partícula no sólo indicamos movimiento, sino también cambio y, en su sentido más importante, transformación, esto es, una metamorfosis radical, así por ejemplo la idea de transhumanos. En este último sentido es que refiero la palabra transhistórico. El fenómeno de la historia cambia totalmente y se vuelve, en vez de un metarrelato del sentido del mundo, un simple relato falible, finito y cotidiano que, no obstante, sigue aportando sentido en la comunidad.

señaló que la utopía de la construcción de la Historia Universal finalizaba en 1806 y se extinguía definitivamente con la batalla de Jena.[28] Tales palabras, que como bien señala Karel Kosik se niegan a ser admitidas por el sentido racional, han sido interpretadas de la siguiente manera por el pensador checo:

> Hegel no negaba los cambios y la evolución; lo que hacía era llamar la atención sobre el hecho de que lo *esencial* ya había pasado y de que todo lo que viniera después no haría sino desarrollar, prolongar, diluir el sistema establecido. ¿No pasa nada nuevo? Al contrario: el "fin de la Historia" se impone por el hecho de que siempre ocurre algo nuevo, lo más nuevo suplanta a lo nuevo, lo nuevo nace para caer en desusos de inmediato o un segundo más tarde pero, en esa corriente incesante de novedades, no nace nada nuevo: lo mismo que lo más nuevo está herido de esterilidad y de inesencialidad exactamente igual que lo que lo ha precedido.[29]

De hecho, ésta es la novedad más importante del fin del espíritu moderno, el padecimiento del *ennui*, el tedio al que se refiriera Baudelaire y la gran mayoría de los románticos. Un tedio que acontece de ahora en adelante como creación de vacíos. Los discursos sobre el advenimiento del progreso mundial a través de la realización de las viejas promesas de la Revolución francesa (libertad, fraternidad e igualdad) son formalismos abstractos que pasan de largo en la vida de la mayoría de la gente y en la cotidianidad de los pueblos. Ahora, todas esas demandas se llenan de contenidos específicos y algunas veces antagónicos desde la perspectiva de una sociedad a otra. Y el hecho constatable es la separación contundente entre el *Sentido* y la *Historia*. La vida se construye en la tensión entre la permanencia de una tradición y la enajenación de la vida individual, sin permitir que se forme un lugar concreto para la unión entre el sentido de la vida

[28] Dato curioso, la célebre batalla donde Napoleón batió a los prusianos y sajones el 14 de octubre aconteció el año anterior a que Hegel finalizara su *Fenomenología del espíritu*, en la cual, como es sabido, el pensador suabo pretendía describir la totalidad de las figuras de la historia de Occidente.

[29] Karel Kosik, "Praga y el fin de la historia", en *Vuelta*, núm. 207, p. 10.

cotidiana y el desarrollo del espíritu hacia su meta última, la formación de la conciencia sobre la preeminencia de lo absoluto en nuestras vidas, esto es, la universalidad del sentido histórico de los pueblos. Como ha señalado Derrida:

> […] si se tiene en cuenta que Hegel es sin duda el primero en haber demostrado la unidad ontológica del método y la historicidad, hay que concluir realmente que lo *excedido* por la soberanía no es sólo el "sujeto", sino la historia misma. No es que se vuelva, de forma clásica y pre-hegeliana, a un sentido ahistórico que constituiría una figura de la *Fenomenología del espíritu*. La soberanía transgrede el conjunto de la historia del sentido y del sentido de la historia, del proyecto de saber que siempre los ha soldado oscuramente. El no-saber es entonces ultra-histórico pero sólo por haber tomado nota del acabamiento de la historia y de la clausura del saber absoluto, por haberlos tomado en serio, y traicionado después, excediéndolos o simulándolos en el juego.[30]

Efectivamente, lo que Derrida llama "ultra-histórico" sigue constituyéndose como sentido, pero ya no es un saber unívoco; ha renunciado, y no desde la conciencia, a postularse como conocimiento de la verdad de la historia. También esa tensión entre lo que se presuponía como deseo último, la fusión entre el sentido y la historia, explica el deseo de seguir estableciendo verdades objetivas. Por esta razón, las conciencias modernas se ven impulsadas al gran acto de simulación: gritar furiosa o cínicamente que la Modernidad ha terminado y anunciar la llegada de un tiempo donde todo será novedoso. La última oportunidad de la Modernidad, y sin embargo la más vieja, la primera e infinita oportunidad, es cancelarse a sí misma y fechar nuevamente el fin y el inicio de una época.

Sin embargo, si el fin de la historia implica el derrumbamiento del concepto ontológico central de la Modernidad, *la manifestación del ser como concordancia entre saber y verdad*, esto no implica la ausencia de sentido; por el contrario, lo que se demuestra es que bajo la construcción

[30] Jacques Derrida, "De la economía restringida a la economía general. (Un hegelianismo sin reserva)", en *La escritura y la diferencia*, p. 370.

dialéctica de lo real permanece el hecho interpretativo de una verdad que no se aprehende desde el saber teorético y metodológico.

Hegel señalaba que en el movimiento dialéctico lo que es superado deviene falso, no es parte de lo verdadero, su anulación implica su muerte, su trascendencia no es integración sino modificación radical en concordancia con las reglas de la verdad absoluta.[31] Pero si resulta que *esto falso y esto pretérito permanece como sentido*, entonces la historia del espíritu no puede realizarse a sí misma y ha llegado a su fin en tanto no logra superar lo pasado.

Tenemos, entonces, dos relatos produciendo mundos diferentes. Mientras la dialéctica desarrolla esquemas de control político y económico, cobijada en la fábula del progreso y la democracia que se constituyen como la historia universal y verdadera de los pueblos; la hermenéutica permanece en lo límites finitos del intérprete y en la confianza de la transmisión y conservación del pasado. Y sin embargo, ya no se puede hablar con Hegel de una "conciencia desventurada y trágica", una conciencia hermenéutica que representaría el fin de la Modernidad. Si la historia ha terminado, el espacio de la conciencia se vuelve radicalmente tradicional y finito, no deja espacio para un nuevo relato iluminista y trascendental de la Historia.

La relación entre la dialéctica y la hermenéutica en la época contemporánea se asemeja más a una de la ciudades invisibles que encontrara Marco Polo: "Parecería que la ciudad continuara de un lado a otro en una perspectiva que multiplicase su repertorio de imágenes: en realidad no tiene espesor, consiste sólo en un anverso y un reverso, como una hoja de papel, con una figura de un lado y otra del otro que no pueden despegarse ni mirarse".[32]

[31] "[...] Pero no es verdad así como si se eliminara la desigualdad, a la manera como se elimina la escoria del metal puro, ni tampoco a la manera como se deja a un lado la herramienta después de modelar la vasija ya terminada, sino que la desigualdad sigue presente de un modo inmediato en lo verdadero como tal, como lo negativo, como el sí mismo. Sin embargo, no puede afirmarse, por ello, que lo falso sea un momento o incluso parte integrante de lo verdadero. Cuando se dice que en lo falso hay algo de verdadero, en ese enunciado son ambos como el aceite y el agua, que no pueden mezclarse y que se unen de un modo puramente externo". G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 27.

[32] Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, p. 117.

CAPÍTULO II
ENTRE ESCILA Y CARIBDIS: HERMENÉUTICA EN HEGEL

Lo único que puede reconciliar al espíritu
con la historia universal y la realidad
es el conocimiento de que cuanto ha sucedido
y sucede todos los días no sólo proviene
de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que
es esencialmente la obra de Dios mismo.

Hegel[1]

Una huella imborrable no es una huella.

Derrida[2]

He señalado en el texto anterior una idea capital de la hermenéutica: *una interpretación es correcta cuando es susceptible de desaparecer*. Sin embargo, en este proceso es necesario que se alcance una representación. Ésta es la tensión hermenéutica fundamental: *desaparecer como interpretación subjetiva y permanecer como posibilidad de verdad, como representación temporal del sentido de una comunidad*. Éste es el tema que deseo plantear en el presente capítulo para desarrollar otra idea fundamental del conflicto entre hermenéutica y dialéctica: mostrar que la idea de "el fin del arte" genera una representación de sentido que hace desaparecer al intérprete.

Para esto recurriré a la tesis gadameriana que propone leer la *Fenomenología del espíritu* en sentido inverso; describiré el contexto de enunciación de dicha tesis y haré una breve referencia a la idea hegeliana de *espíritu*, para entonces recordar la idea capital de Hegel sobre el fin del arte y tratar de mostrar que esta idea sólo puede comprenderse desde

[1] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 701.

[2] Jacques Derrida, "De la economía restringida a la economía general. (Un hegelianismo sin reserva)", en *La escritura y la diferencia*, p. 367.

la permanente representación del fin del arte. Todo lo cual implica la permanencia de un infinito de sentido, el de la finalidad del arte, contra la supuesta clausura dialéctica del sentido del arte.

La lectura de la fenomenología del espíritu

Como he intentado mostrar en el capítulo anterior, no es fácil unir los dos relatos más potentes de la Modernidad occidental, la narración dialéctica y la narración hermenéutica. Uno de ellos desplegado en los discursos críticos y normativos del imaginario moderno, el otro, posteriormente a ser un arte de investigación filológica, un instrumento de exégesis religiosa y una técnica de la jurisprudencia, se incuba desde el siglo XIX en la literatura. Tanto el relato hermenéutico como el dialéctico crean sentido, cuentan tramas, forman personajes y los dos buscan desaparecer ante la verdad manifiesta. De la misma forma, las dos narraciones están detrás de varios de los discursos contemporáneos; son trasfondo de diversas teorías críticas, pragmáticas, universalistas y normativas en confrontación con teorías hermenéuticas, cotextualistas, relativistas y comunitarias. Más aun, muchas de las teorías contemporáneas deben de tomar un punto rector en las teorías críticas y dialécticas o en las teorías hermenéuticas y, sólo en ese momento, introducir elementos secundarios de cualquiera de la otra teoría en su sistema. De lo contrario, en caso de intentar sintetizar ambas propuestas en una sola, se corre el riesgo de que sus postulados contengan contradicciones irresolubles y devengan inverosímiles y falsas.

De ahí que sea sumamente interesante el estudio de pensadores que no sólo mantienen dicha tensión en su obra, sino que son conscientes de que la misma está operando en el interior. Dos casos importantes son Hegel y Gadamer. En Hegel, la hermenéutica no se encuentra tematizada, pero está presente de manera fundamental a lo largo de toda la narración dialéctica que realiza; en el caso de Gadamer, existe plena conciencia de la operación de ambos relatos en su propuesta filosófica. Respecto a su trabajo en torno a la dialéctica ha escrito:

> [...] a lo largo de decenios me ha acompañado la tarea de introducir claridad en la productiva oscuridad del pensamiento dia-

> léctico y aprender a exhibir la sustancia de su contenido. A pesar de estos decenios de esfuerzos, el resultado fue sólo discreto. Entre el Escila de la pedante clarificación lógica y el Caribdis de la incontrolada entrega al juego dialéctico, era difícil mantenerse en el punto medio. Pero inmensamente más difícil resultaba poder comunicar lo que había logrado verificar, siguiendo el curso del pensamiento especulativo, sin volver a convertirlo en enigma.[3]

Respecto a lo anterior, hay en la obra de Gadamer un punto que se vuelve recurrente y que indica no sólo la tensión entre hermenéutica y dialéctica, sino la subordinación de un relato dialéctico a una narración hermenéutica. Además, este principio contiene en su interior realmente el carácter de *enigma*. Me refiero a la tesis central de la obra de Gadamer: leer la *Fenomenología del espíritu* en sentido inverso. La tesis está imbricada con dos elementos:

1) El tema se centra en la inversión del camino del *espíritu absoluto*, que no es otra cosa que la meta final de la dialéctica de Hegel. Recordemos que a ésta se llega a través del desarrollo de la autoconciencia, la cual va formando el ser ético, moral y cultural de una comunidad y deja, en un pasado decorativo y muerto, al arte y a la religión.

2) La tesis de volver sobre las figuras del *espíritu* implica no sólo regresar desde la subjetividad histórica hacia la sustancia, sino el intento de *reducir* el pensamiento especulativo a la génesis de la sustancia y evitar en la interpretación la formación del sujeto.

Recordemos que en el camino del *espíritu* lo que queda atrás desaparece tal como era, para transformarse en lo que va exigiendo el avance civilizatorio y cultural del Saber Absoluto. Así, todas las figuras pasadas sólo pueden acontecer, una vez más, desde la iluminación de una racionalidad presente. Desde esta perspectiva, por ejemplo, una historia no regresa en su significación original, sino que adviene *sólo* desde el recorte epistemológico del historiador o del intérprete. La nueva manifestación del pasado será posible en tanto tenga concordancia con las aspiraciones del presente y del futuro. Todo lo pretérito, todo lo que sólo era parte del *espíritu objetivo*, por ejemplo el conocimiento sensible y la lucha de las autoconciencias o el arte y la religión, todo ha desaparecido tal como fue.

[3] Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 10.

En este sentido, la tesis que pretende entender el camino del *espíritu* en sentido inverso es enigmática, ya que plantea la posibilidad de comprender desde la permanencia del pasado, desde los estadios superados y no desde las figuras del presente y las utopías del futuro.

El contexto del relato hermenéutico

Otro problema sobre la tesis de subordinar la dialéctica a la hermenéutica a partir del regreso hacia figuras superadas en la fenomenología del *espíritu* es el contexto de enunciación de la tesis. La posibilidad de desarmar el camino dialéctico del *espíritu* va a contracorriente de los elementos ilustrados que forman la utopía permanente de la Modernidad. Por un lado, la tesis que plantea recuperar la figura del *espíritu objetivo* se enfrenta a las éticas normativas de corte kantiano, las cuales demandan la creación de universales racionales que trasciendan las costumbres culturales; por otro lado, se enfrenta a la postulación de sujetos definidos como agentes y motores de transformación progresiva de la realidad. Ambas pretensiones del pensamiento universalista son moneda corriente en el desarrollo de la reflexión contemporánea. Nadie puede negar la existencia de sujetos, desde los individuos que forman las primeras partículas de las sociedades capitalistas modernas, hasta los sujetos revolucionarios (hoy eufemísticamente llamados "sujetos de cambio").

Todo lo anterior propicia que la hermenéutica se desenvuelva en una especie de subterráneo o, como se ha señalado con precisión, en un constante pretérito, donde el principal elemento es la suposición de que el sentido del pasado se reproduce a través de la lingüisticidad que se forma comunitariamente[4] y no en *el proceso de investigación*, el cual

[4] Paradójicamente, este consenso básico, el lenguaje común, no puede permanecer en la superficie. Los acuerdos y las reglas que establece la tradición y el sentido común en toda sociedad de manera cotidiana no pueden normar más allá de los procedimientos técnicos que se dan las sociedades globalizadas, y que van desde los procesos económicos y políticos hasta la distorsión de la comunicación y la abulia de las relaciones personales. Así pasa con el lenguaje, que si bien se experimenta de una forma cotidiana, estableciendo normas precisas de relación, esto no se traduce, por ejemplo, al uso del lenguaje en relación con la técnica. Por

produce sus propios medios de transmisión de conocimiento y crea expertos sociales para comunicar y codificar ese conocimiento. Al respecto Gadamer escribió:

> Las ciencias son un único y gran monólogo, y están orgullosas de ello; de hecho, pueden estarlo, ya que las seguridades, certezas y posibilidades de control que han introducido nos protegen en gran medida de nuestras debilidades y de los eventuales abusos por parte de los otros. No obstante, se trata evidentemente —en nuestro mundo y para todos nosotros, incluyendo la ciencia y su investigación— de algo distinto de tal seguridad.[5]

La cita es interesante porque muestra cómo uno de los críticos más importantes del desarrollo de la ciencia en el siglo pasado sucumbe ante el estado de sobrevivencia, confort y satisfacción que la misma ciencia, la técnica y el derecho coactivo garantizan. Sin embargo, esta recaída de Gadamer no puede ensombrecer el hecho de que la ciencia y la técnica, como procesos de poder aplicado, pues prácticamente no los conocemos de otra forma en las sociedades contemporáneas, no deben de ser juzgadas a partir de los *entuertos que desfacen*, sino desde la violencia ciega y frenética con la que destruyen los mundos comunitarios.

Ahora, el problema no sólo es teórico. Hasta cierto punto es secundario el debate con la crítica moderna que intenta plantear imperativos morales y destacar sujetos epistemológicos. La hermenéutica, en rigor, trata de describir e interpretar un sentido manifiesto en las comunidades. De ahí que la mayoría de las propuestas hermenéuticas no formen sistemas y menos aun metodologías. El papel de la hermenéutica no es crear y definir sujetos y objetos de conocimiento, sino simplemente

ejemplo, la escritura, a través de un ordenador conectado a la red, en lugar de privilegiar lo íntimo y recurrente de toda retórica comunitaria, nos expande a un mundo que es, en lo general, hueco y con claros objetivos mercantiles. Otro ejemplo es el cada vez más fructífero negocio de las relaciones, deseantes de tradicionalismo —al final la gran mayoría de esas relaciones aspiran al remate matrimonial—, que ahora se consiguen a través de una candente red.

[5] H.-G. Gadamer, “La diversidad de las lenguas”, en H.-G. Gadamer y Reinhart Koselleck, *Historia y hermenéutica*, p. 120.

comprender, transmitir y, algunas veces, reflejar en su interior el sentido cotidiano que rige las relaciones comunitarias.

El verdadero problema con las teorías subjetivas, aquellas que plantean la determinación de las cosas desde la conciencia, que presuponen un desenvolvimiento histórico de la verdad y que integran horizontes críticos y utópicos en su interior, se genera en el momento en que esas teorías pueden ser interpretadas como referentes de acción en el mundo; es más, como reflejos de procesos de destrucción de los mundos comunitarios. Entonces sí, la hermenéutica debe de volver explícito un sentido de resistencia de la comunidad ante el poder ilustrado de los discursos críticos y debe de reflejarlo, en su interior, como práctica teórica válida que devela la verdad. Esto es lo que pasa en el intento de leer la *Fenomenología del espíritu* en sentido inverso, se ataca de manera radical el sentido producido por la metafísica de la presencia, por la historia de la Modernidad.

Es un hecho inconfundible, en la realidad de las sociedades modernas occidentales, que la perfección del círculo abstracto de la reflexión occidental no sólo se representa teoréticamente, esas mismas reglas rigen la vida cotidiana, económica, política y social. El canon que establece la historia del fenómeno que llamamos Modernidad capitalista se basa en la reproducción de la explotación ciega que se encarna, justo a través de los procesos de conciencia, en una subjetividad formal y unilateral de la comunidad. Dice Derrida respecto al modelo económico de la Modernidad:

> Puesto que se pone en relación la serie de las figuras de la fenomenalidad con un saber del sentido que ya desde siempre está anunciado, la fenomenología del espíritu (y la fenomenología en general) corresponde a una economía restringida; restringida a los valores mercantiles, cabría decir retomando los términos de la definición, “ciencia que trata del uso de las riquezas”, limitada al sentido y al valor constituido de los objetos, a su *circulación*. La *circularidad* del saber absoluto no denominaría, no comprendería más que esta circulación, el *circuito del consumo reproductor*.[6]

[6] J. Derrida, “De la economía restringida a la economía general. (Un hegelianismo sin reserva)”, en *op. cit.,* pp. 373-374.

Como señalan Bataille y Derrida, es exactamente la historia la que empieza a carecer de sentido. Mientras que el movimiento dialéctico pasa de una cancelación a otra cancelación, se va constituyendo a "la historia como verdad de la prohibición". Sin embargo, lo importante sigue siendo aquello que no comprende el fenómeno circular del pensamiento y lo que no se abarca desde el hecho mercantil de la vida cotidiana. Es aquí donde fija su potencia contextual la propuesta de Gadamer de leer en sentido inverso la historia del *espíritu*. La verdad no puede alojarse, ni ser sólo aquello que ya está capturado en el círculo mágico de la reflexión y en la aparición circular del *espíritu*.

De igual forma, la verdad no puede residir en el *no lugar*, en representaciones como la del "olvido del ser", porque este tipo de figuras sólo van creando otro universal de sentido absoluto. La verdad, en última instancia, se manifiesta en la historia cotidiana de lo que hemos sido y de lo que somos, en las imágenes históricas que plantean su vigencia como hechos de sentido que se deben reinterpretar. Es esto lo que está proponiendo Gadamer: interpretar nuevamente el sentido que está generando el pasado; entender nuestra determinación desde las figuras caducas del *espíritu* y, con ello, criticar tanto las pretensiones modernas de abarcar lo que nos es ajeno, como el intento de comprensión absoluta de lo otro y su definición desde la cerrada nominación de nosotros mismos.

La historia del *espíritu*, por el contrario a la idea de un ser completo, es, como la obra de arte, una *imagen infinita recogida en una forma* que se hace presente no de manera unívoca, sino de manera incompleta para el intérprete y, sin embargo, de manera coherente en la comunidad.[7]

[7] Aquí podemos volver a observar que, pese a que la noción de *espíritu* es tomada de la tradición cristiana, la cual es una figura clave y fundamental de la Modernidad, ésta sigue cumpliendo con la labor central de señalar que el mundo de sentido, aun con el desarrollo de las técnicas suficientes de producción y distribución del capital, sigue siendo un mundo finito. Como señala Gadamer, la noción de *espíritu* tendría un correlato análogo en la idea del lenguaje: "Este concepto de espíritu, que trasciende la subjetividad del yo, encuentra su auténtico correlato en el fenómeno de la lengua, que hoy en día está cada vez más en el centro de la filosofía contemporánea. Sucede así que el fenómeno de la lengua, frente al concepto de espíritu acuñado por Hegel a partir de la tradición cristiana, presenta la ventaja, adecuada a nuestra finitud, de ser infinito como el espíritu y, sin embargo, finito

El concepto de espíritu

La noción de *espíritu* es similar a la idea de cultura, pero en ella se condensaría no sólo lo más representativo de la cultura, sino lo trascendente de ésta y sobre todo lo que cohesiona al mismo mundo donde se desarrolla esa vida cultural. Todas estas características ya están presentes en la idea bíblica del *espíritu santo* y se conservan en la noción hegeliana de *espíritu*. De la misma forma, la creación del hijo y el padre (una creación que no acontecería jamás como un acto de placer carnal entre un hombre y una mujer y que, por lo tanto, sucedería siempre como iluminación divina sin poder ser fijada en un contexto) inspira la idea de las diversas manifestaciones del *espíritu* que están ya purificadas de la contingencia y del error fatal. El final del camino del *espíritu* será siempre el triunfo de la razón divina y de la razón histórica, ya sea enunciado por Dios o por el Hombre racional.

El *espíritu* que se desarrolla en la *Fenomenología* debe, entonces, abandonar una primera manifestación comunitaria que no es consciente de que vive en un mundo creado a imagen y semejanza del *hombre.* Después, éste debe trascender una percepción consciente de lo real y del sí mismo para arribar al Saber Absoluto. Este saber ya no es propiamente una figura similar a la del *espíritu santo*, sino un *espíritu* que se ha formado a través de la racionalidad histórica, donde la misma interpretación de la triada cristiana (el hijo, el padre y el espíritu santo) debe ceder ante el axioma fulminante de la identidad del saber con lo pensado y abandonar el mundo sacro del cristianismo.

Como bien se sabe, en la *Fenomenología* de Hegel, previamente a la figura del *Saber Absoluto*, aparece el *espíritu subjetivo*, el cual se manifiesta empíricamente en los procesos de Ilustración. Con anterioridad a éste, como figura superada, se desenvuelve el *espíritu objetivo*, que es también el *espíritu comunitario*, aquél donde el sujeto como tal no ha hecho acto de presencia en la historia. Es sólo en la autoconciencia moderna y cristiana donde, como dice Hegel, "se da la ausencia total de terror, la ausencia total de esencia de cuanto es extraño, y un bienestar y un

como cualquier acontecimiento". H.-G. Gadamer, "Los fundamentos filosóficos del siglo XX", en Gianni Vattimo, comp., *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, p. 112.

sentirse bien de la conciencia, tales como no se encontrarán nunca ya fuera de esta comedia”.[8]

Es pues la colocación del hombre, pieza central del mundo mercantil de la abundancia, como sujeto de poder y de dominio, lo que destroza el contexto de la escasez originaria de toda comunidad y, por lo tanto, lo que elimina la representación de la finitud del intérprete. Este paso se concreta cuando el ser humano posee la capacidad técnica de conquista y de representación del mundo, hecho que sigue teniendo su mejor analogía en la conquista de América.

No obstante ser América el primer gran escenario del poder subjetivo de lo moderno, la creación del sujeto, como fundamento de la imagen del mundo, se va gestando siglos atrás. Su origen está en la época medieval y en parte de la historia helénica, tanto en la literatura sofística como en la metafísica, cuando se empieza a intuir el fin de la ontología de lo bello y se da paso al juicio racional y relativo del sujeto. Hegel ve este movimiento como un hecho positivo de iluminación del sujeto sobre la sustancia: “A través de la religión del arte, el espíritu ha pasado desde la forma de la *sustancia* a la del *sujeto*, pues aquella religión *produce* la figura del espíritu y pone, por tanto, en ella el *obrar* o la *autoconciencia,* que en la sustancia atemorizada no hace sino desaparecer y en la confianza no se capta ella misma”.[9]

El *espíritu* ha generado aquí sobre sí mismo un cambio radical. A través de la figura de la autoconciencia, el *espíritu* ha abandonado el mundo objetivo, el mundo clásico y simbólico donde no existían sujetos diferenciados de la naturaleza. En ese momento, el del espacio y el tiempo del *espíritu comunitario*, el ser antropológico pertenecía a un cosmos donde el sentido del mismo no dependía de la subjetividad del intérprete. Hegel califica este *espíritu* como atemorizado e incapaz de captarse a sí mismo, pero estos adjetivos sólo pueden formularse desde la constitución del *espíritu subjetivo*, aquel que a través del dolor y el sacrificio crea la individualidad; misma que se representa en una de las imágenes más potentes de la historia de la humanidad: la representación romántica del sacrifico de Cristo.

[8] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 433.

[9] *Idem.*

Lo importante, sin embargo, no es el hecho de la formulación de una nueva imagen, aun cuando sea la imagen de referencia más importante de la Modernidad. El punto crucial es la posibilidad de narración de la imagen misma. La figura deviene presente una y otra vez por la posibilidad de su misma interpretación, podríamos decir, por su riqueza e inagotabilidad de sentido o por su capacidad de devenir un fetiche que se llena constantemente. Heidegger observa esto, pese al hecho restrictivo del cristianismo —se trata al fin de una edificación monoteísta y aparentemente unívoca—, éste sigue siendo una experiencia ontológica y "realista". En este sentido, la manifestación sagrada de esta religión se experimenta realmente y, al mundanizarse, devela una forma del ser:

> Con todo, la ciencia del saber absoluto no es teología mundana del mundo por el hecho de que secularice la teología cristiana y eclesiástica, sino porque pertenece a la esencia de la ontología. Ésta es más antigua que cualquier teología cristiana, la cual, a su vez, tiene que ser en primer lugar efectivamente real para que pueda emprenderse en ella algún tipo de proceso de secularización. [...] En el lenguaje de la ciencia absoluta se hace evidente que la teología cristiana es metafísica en lo que sabe y en cómo sabe lo sabido por ella.[10]

Tiene razón Heidegger al señalar que es en la ciencia absoluta, en la cima de la fenomenología del *espíritu*, donde la teología cristiana deviene una metafísica absoluta del saber; pero lo importante es que esa religión histórica se experimenta no como adecuación intelectual entre el sujeto y el mundo, sino como sentido que requiere una *frónesis* de aplicación, un saber que se experimenta, se corrige y se aplica cotidianamente. Por ejemplo, todos los preceptos morales que heredamos del cristianismo acontecen cada día y no están en algún *topos* divino como paradigmas que se apliquen con una sabiduría infinita.

Podemos resumir, entonces, nuestra breve aproximación a la idea del *espíritu* en tres puntos:

[10] Martin Heidegger, "El concepto de experiencia de Hegel", en *Caminos del bosque*, pp. 184-185.

1) El *espíritu* tiene un desarrollo guiado por el Saber Absoluto, en el cual se van *disecando* las figuras pretéritas para alcanzar el reino del *espíritu absoluto*. De esta forma, el *espíritu objetivo*, el mundo donde no existe una diferencia radical entre el mundo natural y el mundo humano, es trascendido por el *espíritu subjetivo*, donde es la conciencia del individuo la que postula una nueva noción de verdad. En los términos de Hegel, lo que se trasciende es un estado simbólico y clásico para dar paso a la representación romántica del *espíritu*, la cual se manifiesta como el sacrificio de un hombre que resurge como divinidad.

2) Este camino del *espíritu* es, a su vez, el relato de la dialéctica de la historia moderna. Relato que encadena necesariamente los hechos desde la perspectiva holística de la concordancia entre saber y verdad. Perspectiva que tiene un principio y un fin determinados por la misma manifestación dialéctica de la experiencia.

3) Si la contrapropuesta hermenéutica pretende entender el sentido regresando sobre la historia de la fenomenología del *espíritu*, esto significa que la verdad estará en las figuras superadas por la razón y la subjetividad moderna, como son la significación y el sentido que produce el arte.

Ahora podemos analizar con mayor detalle algunas manifestaciones de la historia del fin del arte, con el objetivo de observar la presencia de tesis hermenéuticas en el desarrollo de las figuras del *espíritu objetivo*, un espacio cultural pasado y superado teórica y metodológicamente por la razón moderna.

El fin del arte

Hegel intenta superar el subjetivismo, de la misma forma que la objetividad del *espíritu* carente de conciencia, para dar paso al *Saber Absoluto* y al reino donde las cosas existen como una sola experiencia, lo que es *en sí* y lo que es *para* la conciencia. Aun dentro de este movimiento dialéctico, Hegel no tiene duda de que la sustancia, el *espíritu objetivo*, continúa siendo el lugar de permanencia de la comunidad y de la tradición; pero tampoco la tiene al postular lo irreversible de la superación dialéctica de las figuras del *espíritu*; por ejemplo, del arte por la religión que se consuma en el paso del arte clásico al arte romántico, el

cual ya no es propiamente un hecho artístico sino un hecho religioso. De esta forma *la comunidad y la tradición quedan superadas y sólo permanecen como objetos que se dan a la investigación de la conciencia subjetiva*. Dice Hegel: "La devoción es el culto de la comunidad en su forma más pura, interior y subjetiva, es un culto en el que la objetividad, por así decirlo, es consumida y digerida, pasando el contenido, sin esa objetividad, a ser propiedad del corazón y del ánimo".[11]

En otras palabras, la devoción elimina, pese a ser su forma más pura, a la comunidad. La verdadera devoción, la que se manifiesta por un Dios único, es un hecho del ánimo y del intelecto del individuo, no de la comunidad misma.

Esta actitud devota se caracteriza a la vez por su falta de temor, por su autosuficiencia absoluta, ya que es una devoción por el sí mismo, por la figura del hombre que al devenir divinidad da paso al *espíritu subjetivo* y a la Ilustración moderna. Es entonces cuando adviene el fin del arte. Un fin que, históricamente, acontece como ironía, sólo arropado en las formas clásicas de la comedia.

Así, la última manifestación posible del arte es la comedia, porque es un acontecer que ha empezado a dudar no sólo sobre su posibilidad de representación, sino sobre el mismo sentido del mundo que representa. (Y aquí no puede uno apartar de su pensamiento el carácter irónico que envuelve toda la tragedia de don Quijote y de Sancho Panza.) En la Comedia, que deviene de la Epopeya y la Tragedia, no sólo se manifiesta la última posibilidad del arte, sino el fin de la sustancia, el ocaso de la comunidad, de sus dioses y sus diosas. El arte ya no puede permanecer como referente de verdad, porque es incapaz de dar sentido a la comunidad, de dar cohesión, desde la perspectiva ya no sólo de Hegel, sino en general de la mayoría del discurso filosófico de la Modernidad occidental.

Las nociones centrales de belleza, verdad y bondad que planteaba la metafísica clásica quedan superadas en el movimiento dialéctico entre el drama trágico y el sacrificio religioso que inserta, a mitad de camino, lo cómico. Hegel lo explica de la siguiente manera: "Los puros pensamientos de lo bello y lo bueno, liberados de la suposición que contiene tanto su determinabilidad como contenido cuanto su

[11] G. W. F. Hegel, *Estética I*, p. 95.

determinabilidad absoluta, la firmeza de la conciencia, ofrecen, por tanto, el cómico espectáculo de vaciarse de su contenido, *convirtiéndose con ello en juguetes de la opinión y de la arbitrariedad de la individualidad contingente*".[12]

Así surge el arte romántico. Los viejos géneros trágicos y heroicos dan paso a lo cómico de ellos mismos. Lo que antes era tragedia comunitaria y epopeya de un pueblo es cortado por el filo de la ironía cómica. La misma definición de comedia aristotélica ya observaba esto: "La comedia [...] es reproducción imitativa de hombres viles o malos, y no de los que lo sean en cualquier especie de maldad, sino en la maldad fea, que es, dentro de la maldad, la parte correspondiente a lo ridículo. Y es lo ridículo una cierta falla y fealdad sin dolor y sin grave prejuicio; y sirva de inmediato ejemplo una máscara de rostro feo y torcido que sin dolor del que la lleva resulta ridícula".[13]

Tras la idea aristotélica de la *vacuidad* de lo cómico se encuentra la radical desustancialización de la comunidad. En lo ridículo no hay dolor ni prejuicio alguno, dice Aristóteles. Existe en lo ridículo una "falla" y una "fealdad", pero no sentimos ninguna clase de dolor y, por lo tanto, ninguna compasión ante el espectáculo cómico. Lo ridículo y lo cómico, por el contrario, nos producen risa, carcajadas o burlas. No es sólo el mundo de los juguetes el que se asemeja a lo cómico, como dice Hegel, sino el mundo de los juguetes que han dejado de ser importantes para la comunidad. De esta manera, todo el escenario queda montado para la emancipación y creación del individuo que restablezca el orden del mundo, que vuelva a crear sentido y a darle densidad a la vida a través del dolor y de la representación y encarnación de él mismo en una deidad a su imagen y semejanza.

Y sin embargo, como señala Werner Hamacher: "La subjetividad que saboreó la devastación de las substancias encuentra su propia conciencia devastada —y no se encuentra a sí misma de nuevo".[14]

[12] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 433. Las cursivas son mías.

[13] Aristóteles, *Poética*, p. 137.

[14] Werner Hamacher, "The end of art with the mask", en Stuart Barnett, ed., *Hegel after Derrida*, p. 127. El original: "The subjetivity that savored the devastation of substances finds its own consciousness devasted —and does not find itself again".

Sucede que al destrozar a la sustancia, al someterla al proceso dialéctico y teleológico de la construcción racional de la verdad histórica, se elimina la posibilidad de sentido del pasado. En ese momento, el sujeto que emerge es un individuo que al integrar de manera dialéctica su pasado lo desaparece en sí mismo, lo clausura en tanto pasado superado y elimina de sí su propia referencia de sentido, al enfocar el fenómeno de la tradición como un hecho objetivable. La tradición deja entonces de ser un sentido que nos interpela y, a la vez, nos constituye y se transforma en un espacio cerrado que debe de ser estudiado y controlado. La racionalidad romántica no puede soportar el despiadado y desalmado momento de representación cómico que es análogo a una permanente caída en el abismo. Las imágenes representadas se suceden unas a otras en el desfiladero que ha perdido fondo, que ha sido despojado de sustancia; mientras que el intérprete atraviesa sólo reflejos en su infinita caída. El momento de gozo, que produce lo cómico, acontece al traspasar aquello que no existe, aquello que sólo aspira a ser una ilusión: un desafío al poder —la maldad fea y ridícula—, que es irreal.

La única posibilidad de generar sentido que puede crearse, entonces, es la formación de la otredad romántica, la que se constituye en una subjetividad, en una conciencia que interpela a otra conciencia. Ésta es, por ejemplo, la figura doblemente trágica del esclavo: “El hombre hegeliano —Ser y Dios— culmina al adecuarse al proyecto... El esclavo... accede tras muchos meandros a la cima de lo universal”.[15] Ahí está el motor de la historia moderna, el esclavo, poseedor de la fuerza que sostiene el mundo y consciente en el fondo de su alma de que no puede atentar contra una racionalidad preestablecida por el saber histórico. En el enfrentamiento entre el amo y el esclavo ninguno de lo dos puede triunfar. Doblemente trágico es el esclavo, primero por padecer una condición encadenada; segundo, por no poder ser jamás amo y ceder su libertad al proceso racional, al acuerdo de mutua sobrevivencia. Esto es lo que le da la gran fuerza de sentido a Cristo, y quizá también a Sócrates, el caer tanto como el esclavo y el aceptar esa caída, esa catástrofe que se intercambia por la redención de la comunidad.

[15] Bataille *apud* J. Derrida, “De la economía restringida a la economía general. (Un hegelianismo sin reserva)”, en *op. cit.*, p. 360.

Sin embargo, antes de la promesa de salvación, en la caída infinita, donde el único sentido puede ser volver la vista hacia aquel que también cae y atraviesa vacíos, todavía existe un eco, un permanente fin que no es capturado por la racionalidad de dos sujetos, dos autoconciencias que negocian, en el lenguaje del perdón, un futuro común. El esquema teleológico no puede cerrarse mientras en esas mismas conciencias, la del amo y la del esclavo, se pueda percibir lo irónico de la misma lucha histórica y racional del espíritu del esclavo. Existe algo que no puede ser capturado por el visor racional de la historia. "El único obstáculo a esa manera de ver las cosas (de una profundidad no igualada, por otra parte, en cierto modo inaccesible) es aquello que, dentro del hombre, es irreductible al proyecto: la existencia no-discursiva, la risa, el éxtasis".[16]

Recordemos, por ejemplo, cómo gasta los últimos minutos de su vida Sócrates (después de mandar sacar a su mujer porque sólo llora, nos dice Platón) en convencer a sus amigos de que la inmortalidad existe, para que, en la última parte, Apolodoro se ponga a llorar porque el carcelero llegó con la cicuta. ¿No parece el final del diálogo sugerir que toda esa fabulosa teoría de la inmortalidad del alma (contada en ese espacio, donde si el alma de Sócrates no morirá, sí lo hará su cuerpo y con ello su contacto inmediato a través de todos sus sentidos con aquellos que lo quieren y que él quiere), el llanto de Apolodoro y la reprimenda de Sócrates forman un escenario cómico, donde se sugeriría que la muerte está ahí y teorizar, justo en ese momento, sólo puede ser una ironía sin sentido?[17] Permanece, pues, dentro de este excelente relato platónico, la huella borrable de lo cómico, el temblor de la muerte sin fin.[18] Y es que ¿no es acaso la ironía uno de los mo-

[16] *Idem*.

[17] Otro ejemplo en el mismo sentido, sólo que aquí el remate no es lacrimoso sino festivo, es el siguiente: no es casual que las culturas que no llegan a la cumbre de la racionalidad histórica sigan siendo condenadas como culturas bárbaras, llenas de rituales que les impiden concretar el paso trágico y heroico que la Modernidad reclama y sigan siendo descubiertas con la mirada incrédula del viajante, que suelta una risilla ante la comicidad de los "espectáculos del subdesarrollo".

[18] No olvidemos que un final similar tiene el *Banquete*. Después de que se ha construido, a través de una perfecta dialéctica la idea del *eros*, la última parte es la llegada de un fogoso Alcibiades, que irrumpe, cuando ya la ebriedad campea,

mentos más potentes de la representación artística, no sólo porque al vaciar los contenidos del sentido común pone en crisis a la comunidad, sino porque a la vez impulsa a la recuperación del sentido y, peor aun, amenaza con destrozar cualquier posibilidad misma de sentido?[19]

La representación del fin del arte se lleva a cabo con los propios elementos cómicos e irónicos del arte. Lo angustiante, lo amargo y lo doloroso se funden con elementos alegres y felices para formar pares que implican la disolución del sentido unívoco de la obra de arte. De esta forma, el fin del arte no acontece en el romanticismo religioso y racional, sino en la misma representación del vacío que deja el arte. "Cualquier presentación que no fuera también la presentación del fin, del más distante límite, de la finitud y la fragilidad de la presentación, será incompleta. Cualquier presentación siempre que fuera solamente completa, será incompleta. Por esto, para ser arte, el arte no puede ser simplemente él mismo, éste debe de ser también el arte de la disolución del arte".[20]

El arte no pierde, como todo proceso hermenéutico, su carácter de representación. La correcta interpretación es siempre una presencia del pasado, la cual vuelve constantemente a nosotros o nosotras aun como vacío y como ironía. El arte no es sólo presencia, es representación de la disolución.

para quejarse amargamente de los desdenes que le propina Sócrates una y otra y otra vez.

[19] La figura de la comedia, a diferencia de la tragedia o la epopeya, debe de ser irónica y condenarnos a la risa del sentido absoluto y de nuestra participación en él: "Únicamente la risa excede la dialéctica y al dialéctico. Sólo estalla a partir de la renuncia absoluta al sentido, a partir del riesgo absoluto de la muerte, a partir de lo que Hegel llama negatividad abstracta. Negatividad que jamás ha tenido lugar, que jamás se *presenta*, porque si lo hiciera reanudaría el trabajo. Risa que literalmente no *aparece* jamás puesto que excede la fenomenalidad en general, la posibilidad absoluta del sentido". Bataille *apud* J. Derrida, "De la economía restringida a la economía general. (Un hegelianismo sin reserva)", en *op. cit.*, p. 351.

[20] "Any presentation that was not also the presentation of the end, of the furthest limit, of the finitude and fragility of presentation would be incomplete. Any presentation, as long as it was merely complete, would be incomplete. Therefore, in order to be art, art cannot simply be itself; it must also be the art of dissolution of art". W. Hamacher, "The end of art with the mask", en *op. cit.*, p. 105.

Verdad e ironía

La tensión hermenéutica queda de este modo resuelta en la idea de Hegel sobre el fin del arte. El intérprete y la misma interpretación tienden a desaparecer y lo que queda es una posibilidad de verdad. Si bien esa posibilidad sólo puede ser abierta como interpretación desde el presente, esto adquiere un carácter secundario. De manera primordial está el acontecimiento, radical en este caso, de la imposibilidad de una representación e interpretación absoluta de la obra. Estremecedor es, pues, que la representación cómica del fin del arte se abra como una posibilidad de vacío. Una y otra vez se intentará comprender el fin y la finalidad del arte, pero una y otra vez el intérprete y su interpretación serán borrados y permanecerá el movimiento constante del fin del arte. La verdad del arte es justo ese movimiento infinito en que se explica el sentido pasado, final y superado del arte; y esto no puede ser captado conceptualmente, sólo mediante la representación infinita y diversa y, por lo tanto, irónica del final. El arte implica atravesar la ilusión, dejarla atrás e interpretarla desde el vacío del presente, que, de manera dramática, tiene que acudir a cierta comicidad al momento en que duda de sus posibilidades de interpretar algo que ha dejado atrás.

La hermenéutica es correcta en tanto no puede cancelarse, pese a su inserción dentro de las figuras dialécticas de la *Fenomenología*, las cuales finalmente fracasan en su deseo teleológico de verdad histórica, de concordancia entre saber y verdad. La figura del arte está superada históricamente por las figuras racionales de la religión y la filosofía, pero la potencia de sentido del arte hace que se constituya en un pasado abierto a la interpretación y presente en la formación del sentido del mundo. Esta representación pasada hace del trágico y heroico camino del Saber Absoluto una ironía del deseo de infinitud del ser humano.

Por último, hay que señalar que el problema entre la hermenéutica y la dialéctica no queda saldado. Dislocar las figuras del espíritu, apelando a la validez de sentido de una figura pasada, el arte, implica ir contra el método de configuración hegeliano de la Modernidad. La dialéctica, como lo señaló el pensador alemán, "estalla", nada la puede detener. La conciencia misma busca trágica y heroicamente la identidad y a partir de ese primer momento empieza a negar todo aquello que no se integre a ella. No hay espacios para la ironía.

Sin embargo, desde una perspectiva hermenéutica, el movimiento mismo y la transformación de las cosas no es posterior al dato de la conciencia. Persiste aquí un hecho irónico. Como señalaría Ulises al final de su viaje, "seré otro cuando regrese y mostraré mis cicatrices a quien no lo crea". Parece entonces que la identidad alcanzada sólo tiene sentido si alguien, en la comunidad, puede reconocer que quien regresa sigue siendo Ulises. ¿Dónde está pues la identidad, en lo que el viaje ha transformado en él o en lo que él no ha dejado de ser? La identidad, y aquí la paradoja, parece ser una figura dependiente de una mirada ajena al sujeto que enuncia y, en casos extremos, como la obra de arte, la identidad parece acontecer como una representación temporal que también estalla; pero esta fragmentación no regresa, como en la dialéctica, a completar un camino de conocimiento progresivo, sino que tiende a la desaparición. De tal forma que cada interpretación de la obra, de su identidad, acontece no sólo como novedad extrema, sino como una creación tan llena de sentido como el supuesto original de la obra.

Ha escrito Borges: "Le cruzaba la cara una cicatriz rencorosa: un arco ceniciento y casi perfecto que de un lado ajaba la sien y del otro el pómulo".[21] ¿Sería posible que el viajero conociera de antemano la escritura que padecerá? Creo que no. La sustancia, como comunidad, precede a la subjetividad, es lo que ha marcado y lo que ha transformado la identidad para siempre. El que abandona su comunidad y se transforma realmente se encuentra con un hecho irónico: sólo ha cambiado de comunidad, nunca es un creador de mundos. Como Gadamer señala: "Cuando más radicalmente medita sobre sí el pensamiento objetivamente y despliega la experiencia de la dialéctica, tanto más claramente remite a lo que él no es. La dialéctica ha menester de reducirse a la hermenéutica".[22]

[21] Véase Jorge Luis Borges, "La forma de la espada", en *Obras completas 1*, pp. 491-495.

[22] H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 107.

CAPÍTULO III
LA MEDIACIÓN CLÁSICA Y LA PERMANENCIA DEL PASADO

Clásico no es un libro (lo repito) que
necesariamente posee tales o cuales méritos;
es un libro que las generaciones de los hombres,
urgidas por diversas razones, leen con previo
fervor y con una misteriosa lealtad.

Borges[1]

¿Cómo se da la subordinación de la dialéctica a la hermenéutica? ¿Cómo es que el "pensamiento objetivante" remite a lo que éste no es, al pensamiento que deviene estética? ¿Cómo puede el poderoso despliegue de la dialéctica conducirnos a su pretesis, abandonar el concepto y la definición y volver a señalar, humildemente, que su voz es una más dentro de la polifónica interpretación? Lo hace, paradójicamente, a través del método.

La poderosa *episteme* moderna, en tanto se vuelve más y más autorreferencial, se va quedando con una parcela magra de la realidad y, entonces, tiene que acontecer la verdad como voz polifónica y polisémica, como estallido y fractura. "El todo es lo no verdadero", decía Adorno. Y esta totalidad es la descolorida y parca creación de las metodologías.

En este momento es cuando las voces de la tradición, en su formas culturales de fractura y conservación, aun en sus ropajes vanguardistas que pretenden romper con la tradición, destrozan la dialéctica unívoca y hacen que vuelvan a acontecer los mundos de sentido vencidos.

El mundo de lo clásico vuelve a dictar las normas de permanencia y transmisión de la tradición. El mejor lugar donde se observa esto es en la experiencia estética cotidiana y, algunas veces, en su remate, la formación de la obra de arte.

[1] Jorge Luis Borges, "Sobre los clásicos", en *Obras completas 2*, p. 151.

La tradición en la época moderna

Dentro de los pocos privilegios que tiene la falta de impacto de la teoría dentro de las sociedades contemporáneas, está el de la formación y aceptación de un discurso alternativo.

¿Cuando no es claro el advenimiento del progreso y su consecuente y necesaria guía teórica y metodológica, con qué fines y desde qué *razón histórica* se hace teoría? La pluralidad de respuestas a esta pregunta hace que el hecho de pensar la realidad destroce, literalmente, las empresas de investigación y sus finas estructuras conceptuales y críticas. En este extravío de la razón histórica, de su implacable autoconciencia y de su instrumento preferido, la crítica, el portentoso paisaje que nos aseguraba el progreso mundial, vuelve a ser "la ruina del tiempo". Cuando observamos la situación actual,[2] como resultado de la zaga triunfante de la razón, el progreso, la globalización y la tecnologización de la vida, es cuando se rompe el par conceptual que prefirió la Modernidad, la mediación utópica entre el presente y el futuro, y observamos la "indeseable" permanencia del pasado en el presente. Es en este contexto que vuelve a hablarse de la importancia de pensar desde la tradición y sus formas de manifestación y condicionamiento de la vida cotidiana.

Pese a que el tema de la tradición es ahora más discutido dentro de las instituciones académicas y que se produce cada vez un mayor número de textos donde se trata de analizar ese complejo *factum*,[3] pa-

[2] Solamente tres datos que hablan un poco de la situación actual: más de 40 por ciento de la población de América Latina vive bajo el índice del nivel de pobreza, existen en el mundo más de mil millones de analfabetas y entre trece y catorce millones de niños mueren por enfermedades que pueden ser prevenidas si hubiera una mejor distribución de la riqueza, véase *Excelsior* 12 de marzo de 1998.

[3] Una referencia, mínima, en lo que concierne a la filosofía para el tema de la tradición es la siguiente: Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*; Hans-Georg Gadamer, "Los prejuicios como condición de la comprensión", en *Verdad y método I*, pp. 344-360; Anthony Giddens, "La vida en una sociedad post-tradicional", en *Ágora*, núm. 6, pp. 56-109; Jürgen Habermas, "El enfoque hermenéutico" y "La pretensión de universalidad de la hermenéutica (1970)", en *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 228-256 y pp. 277-306, respectivamente; Alasdair MacIntyre, "La racionalidad de las tradiciones", en *Justicia y racionalidad*, pp. 331-349; Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de

rece que siempre es necesaria una justificación al hecho de jugar con tan corrosivo término. Este hecho tiene dos posibles explicaciones. La primera es la permanencia de determinados prejuicios de la Ilustración que se encarnan en la mismas dinámicas de creación y transmisión del conocimiento dentro las instancias educativas. Una noción como la de tradición hace perder piso al principio elemental del método: la compleja dialéctica de formación de objetos y posterior justificación epistémica de los mismos objetos. La tradición no puede transformarse en un objeto de conocimiento que pueda ser abarcado por completo. La fórmula guía del conocimiento moderno, donde un sujeto proyecta y fundamenta un objeto de conocimiento, es algo absurdo para pensar el fenómeno de la tradición. La tradición no es externa al sujeto que conoce, ella misma señala las formas específicas en que una comunidad conoce y, más aún, lo que entiende esa comunidad por conocer. La segunda explicación se sigue de la anterior, plantear este tipo de nociones implica una constante tensión con los conceptos clave del racionalismo moderno. Hablar de tradición necesariamente es hablar contra la figura de la conciencia, contra la acción del método y ser cautelosos ante la soberbia de la crítica racional frente a la *realidad*.[4] Además, el uso radical de la noción de tradición implica proponer una idea de verdad diferente a la que guía la Modernidad dominante: la verdad que va desde el sinuoso camino cartesiano en busca del *yo* que fundamenta la realidad, hasta el complejo, y no menos sinuoso, camino que sigue Hegel para encontrar el fundamento de lo real en la razón y, a su vez, de lo racional en lo real. Me justifico entonces.

la tradición", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, pp. 142-159; Paul Ricoeur, "Hermeneutics and the critique of ideology", en *Hermeneutic and the human sciences*, pp. 63-100; Ambrosio Velasco Gómez, "El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica", en *Racionalidad y cambio científico*, pp. 157-178; Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, tradition and reason*; Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*.

[4] Una tesis fundamental del racionalismo moderno es aquella que señala que mediante un proceso crítico y reflexivo podemos abandonar la influencia "ciega" de la tradición; por ejemplo, cuando Descartes señala en las *Meditaciones* la necesidad de abandonar la noción de creencia por su pluralidad de sentidos y su falta de determinación en un sujeto. Frente a esa idea, regresar a nociones como la de tradición ya implican un ejercicio crítico frente a la idea del sujeto racional que puede conocer, por sí mismo, el funcionamiento social.

La tradición es una voz de la realidad; es, básicamente, una forma del pasado que se manifiesta y transmite en la constitución del presente. En este sentido es que existen tres rasgos fundamentales en la tradición: *el contexto, la alteridad* y *la escasez*.

Toda tradición es a la vez una historia contextual, porque ella se manifiesta, y de hecho sólo es posible, en su recepción, en su interpretación presente.

Justo por este movimiento que hace la tradición es que se vuelve, como indicó Gadamer, un *tú* que nos interpela. Aquí, lo más importante no es distinguir a la tradición solamente como un otro, sino como lo otro que a la vez nos constituye. El punto fundamental de mediación entre la tradición y el presente es el momento en que cada uno de nosotros *se conforma* desde lo otro, desde una comunidad cultural y lingüística previa que tiene una de sus manifestaciones en la tradición. De todo esto no debe inferirse un círculo clauso donde la tradición ya prefigure lo que uno puede ser mientras niegue cualquier acercamiento a otras tradiciones constituidas. Por el contrario, el movimiento con nuestra tradición, esto es, el movimiento de identidad y diferencia con el pasado que nos constituye, ya implica potencialmente el mismo movimiento hacia otras tradiciones. Comprender verdaderamente nuestra tradición es entender su pluralidad y diversidad de manifestaciones en el tiempo e interpretar, en última instancia, la existencia de otras tradiciones. Todo lo cual es a la vez un reflejo de una única tradición, la del diálogo y el proceso comunicativo y de interferencias violentas que hacen posible la comprensión.

La referencia a la escasez, el tercer punto mencionado, tiene dos sentidos. Por una parte, es una noción de economía histórica. El mundo de la escasez es un mundo previo al mundo de la acumulación de riquezas donde, necesariamente, vivir implicaba la permanencia de una comunidad. Con el avance de la técnica y de una racionalidad instrumental, llevada hoy en día hasta el frenesí monetario, esa comunidad fue definitivamente sustituida, entre los siglos XVIII y XIX, por la figura de la nación y los lazos comunitarios con el mundo por un sucedáneo metafísico que ha constituido el llamado mercado mundial, la mercancía. Contra estas figuras modernas, la tradición implica, aun hoy, una manifestación comunitaria, y sus formas de transmisión de conocimiento y de creación no pueden ser abarcadas por el proceso

de racionalidad y cientificidad de las sociedades modernas.[5] En segundo lugar, la referencia a la escasez es filosófica. En tanto la tradición es una parte del pasado, nunca puede estar plenamente en el presente, nunca alcanzamos a formular sobre ella una interpretación definitiva y sistemática para traerla totalmente al tiempo actual y trascenderla. La tradición nos remite a la escasez primigenia de hombres y mujeres, la de la finitud radical e insalvable con la que se interpreta el mundo.

Trabajar, pues, con la idea de tradición implica, en el fondo, encontrar un fenómeno que nos trasciende y, a la vez, nos permite otro tipo de acercamiento a la formación de discursos históricos mediante el replanteamiento de la noción de conciencia, del discurso crítico de la Modernidad y de la idea de verdad. Todo lo cual tendrá que hacerse desde *una historia consciente de que sus condiciones de posibilidad no están en ella misma sino en el contexto, la finitud y la alteridad*.

El problema de lo clásico: tradición o tradicionalismo

Después de las anotaciones realizadas habrá que indicar de manera precisa el tema y el objetivo de este capítulo. El motivo del texto es comprender la manifestación de lo clásico y su objetivo es *intentar responder a la pregunta sobre si toda tradición tiene una forma normativa de manifestación en el presente que se realiza, análogamente, a la mediación histórica que realiza lo clásico*. He seguido en mi intento por señalar algunos rasgos manifiestos de la tradición a Gadamer. El problema que nos ocupa tiene la misma fuente principal, la indagación del filósofo alemán sobre el modelo de lo clásico en referencia a la tradición.

El problema de lo clásico va más allá de su simple enlace con la tradición. El tema de lo clásico en Gadamer es apenas una intuición

[5] En el texto que se encuentra en este libro, “La hermenéutica de la tradición en la época de la reflexión crítica”, he intentado aclarar que no todo proceso de acumulación de conocimiento y de transmisión del mismo puede ser llamado propiamente tradición. En ese sentido sigo a Heidegger en su noción de investigación. Lo que se produce dentro de una sociedad moderna, que se destaca por la figura omnipresente de la subjetividad y el proceso de tecnologización y capitalización de la vida, es un *proceso de investigación* que tiene sus códigos de creación y reproducción, pero no es una tradición.

que se va a desbordar, en la obra posterior a *Verdad y método I*, bajo otra forma y como uno de los temas centrales de su propuesta hermenéutica: la interpretación del arte como forma pasada y, por lo tanto, la necesaria exclusión de los conceptos últimos a los que conduce la razón absoluta, en el modelo ilustrado de racionalidad, cuando juzga el fenómeno del arte.

En una primera interpretación, el enlace de la tradición y lo clásico indica, dentro de la propuesta de Gadamer, la existencia de un movimiento de fundamentación que justamente descansa en la identidad entre lo clásico y la tradición. Por ejemplo, me parece que es éste el sentido de la interpretación de Mariflor Aguilar cuando escribe:

> [...] a partir de la recuperación del círculo hermenéutico heideggeriano y del consiguiente planteamiento de la proyección inicial del sentido, se da un segundo paso explicando dicha proyección considerándola como enraizada en la "situación" del intérprete, es decir, en su contexto. Si estos dos pasos se quedaran solos en la propuesta, se corre el riesgo de incurrir en subjetivismo, por lo que se debe de dar el paso tercero que consiste en anclar el proceso completo en la historia, con lo cual lo que se introduce en el círculo no son ya nuestras ocurrencias y preocupaciones provisionales ni nuestro entorno inmediato, sino la tradición histórica con las características de lo clásico.[6]

A esta interpretación le sigue una pregunta, ¿cuáles son las características de lo clásico? Una gran parte de los exegetas de Gadamer coinciden en el hecho de que tales características serían aquellas que se identifican con el tradicionalismo. Las tradiciones serían en sí mismas autoritarias e irracionales, pobladas de jerarquías, de dogmas, de creencias sin fundamentos racionales, etcétera. De hecho, la única manera de recuperar la tradición sería encontrar en su interior un proceso racional que no fuera muy diferente al de la Modernidad dominante, un proceso crítico y reflexivo que se exprese a través de sujetos constituidos ya sea social o individualmente.[7] Esta interpretación

[6] M. Aguilar Rivero, *op. cit.*, pp. 137-138.

[7] Véase al respecto J. Habermas, "La pretensión de universalidad de la hermenéutica (1970)", pp. 228-256, y A. MacIntyre, "La racionalidad de las tradiciones", en *op. cit.*, pp. 331-349.

tiene uno de sus dogmas fundamentales en creer que toda tradición implica una autoridad que siempre es despótica y, por lo tanto, que a través de la tradición se instaura un proceso de autoritarismo irracional sobre los sujetos. Refutar este argumento implica mostrar que no toda autoridad puede ser descalificada y que, precisamente, existen diversas posibilidades de racionalidad alternativas a la racionalidad unívoca que descalifica, desde su tribunal, las formas tradicionales de la vida cotidiana. Uno de los intentos del presente trabajo será mostrar que las características normativas de lo clásico son radicalmente opuestas a las del tradicionalismo, y que justo la mediación de la tradición con el presente, bajo la forma de lo clásico, es la que posibilita, como una norma, la apertura interpretativa que se opone a la univocidad de sentido que persigue el discurso crítico.

El regreso a la sustancia y la tradición

En primer lugar, haré algunas breves e hipotéticas anotaciones, derivadas del capítulo anterior, sobre el movimiento de sistema que se encuentra en la propuesta de Gadamer y su dependencia y distancia del sistema hegeliano. El tema de lo clásico en Gadamer abreva directamente de la historia y la filosofía de la estética de Hegel, pero no sólo eso, en general, a medida que pasó el tiempo después de la publicación de *Verdad y método I* (1960), Gadamer mismo fue aclarando nociones clave en referencia a Hegel. En principio, reconoció dos críticas con respecto a su filiación con el filósofo suabo. La primera es respecto al uso que hace el hermeneuta de los medios lingüísticos-conceptuales por fuera de los contextos sistemáticos de la obra del autor de la *Fenomenología del espíritu*. La segunda, que más bien es una autocrítica, se refiere al debate, "sin duda insatisfactorio", dice Gadamer, que se da con Hegel en *Verdad y método I*.[8] De hecho, si uno revisa en forma retrospectiva la obra del hermeneuta, se observará que en *Verdad y método I* existen una serie de intuiciones respecto de problemas fundamentales que sólo en la obra posterior alcanzarán una formulación completa.

[8] Véase H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)", en *Verdad y método II*.

No obstante, el problema central ya está planteado en la obra más importante de Gadamer. El problema es si la diferencia fundamental entre *la conciencia hermenéutica* y *la conciencia de la razón histórica* puede expresarse con las mismas herramientas conceptuales y lingüísticas que usó la filosofía de la conciencia, en su momento más importante que es la obra de Hegel, o más aún, *si la reflexión hermenéutica puede alcanzar una diferencia cualitativa con la reflexión crítica al seguir utilizando las nociones centrales de historia y conciencia.* Nociones que desde la filosofía clásica de la conciencia impusieron, a través de una razón unívoca, una sola interpretación y una sola conciencia del proceso histórico.

Uno de los puntos más importantes en torno a las posibilidades de la hermenéutica contemporánea es el momento en que Gadamer toma posición frente a la *Fenomenología del espíritu*:

> *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*. Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel "sustancia", porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. Desde esto la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina.[9]

Como posteriormente dirá el hermeneuta, el hecho de leer retrospectivamente la *Fenomenología* implica una crítica a la idea del saber absoluto, a la determinación teleológica del movimiento dialéctico que describe Hegel y, en ese mismo sentido, la crítica alcanza la reconstrucción histórica donde el "curso gradual de las figuras del espíritu aparece diseñado en cierto modo desde la óptica de su perfección y no es derivable de su origen".[10] Parecería, pues, quedar clara la diferencia cualitativa entre Hegel y Gadamer; mientras que en el primero la dialéctica conduce toda experiencia a configurarse como perfecta en el momento en que se vuelve absoluta y reconstruye el fenómeno de la

[9] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 372.

[10] Véase H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)", en *op. cit*., p. 260.

formación de la razón, en la idea del segundo nunca podría alcanzarse la perfección del saber absoluto y, como lo señalara puntualmente el autor de *Verdad y método*, la única aspiración de perfección sería la del movimiento hacia una nueva experiencia. Sin embargo, nada de lo anterior cancela la perspectiva del hermeneuta a la razón, a la conciencia y a la autoconciencia como los elementos de construcción de una historia que aspira siempre a la apertura de la experiencia, que se expresa finalmente como apertura hacia la alteridad.

Sin embargo, es posible otra interpretación del camino inverso que propone Gadamer respecto de las figuras del espíritu.

Mediante los elementos de construcción de la historia que hemos mencionado se logra finalmente arribar a determinados conceptos sobre la misma historia. A través de tales instrumentos se va desvaneciendo la original inadecuación perceptiva del mundo. Entre *la intuición sensible e intelectual* y *la elaboración certera y fija del concepto* vence la segunda opción.[11] De la misma forma parecen funcionar las figuras que concretan la historia en el sentido hegeliano: *recortan la pluralidad de lo real y nos ofrecen lo real perfecto e inmóvil*.

La propuesta de Gadamer no abandona la ruta de la historia idealista que describió el filósofo alemán:

> Hegel, ese valiente suabo, afirmó comprender en su propia mente la perfección de toda la historia del pensamiento y del alma de Occidente; más aún, de la historia de la humanidad en general. Abrigaba la convicción de que la historia tocaba en cierto sentido a su fin, ya que había dejado de ser posible toda duda y discusión sobre el principio por el cual discurre la trayectoria de la historia mundial; *el camino de la libertad para todos era lo que constituía la razón de la historia*. Ésta es la conocida teoría de Hegel, de la que podemos decir que dio a conocer con juicio certero un principio que alcanzó su victoria final con la Revolución francesa pero que en el fondo surgió en el mundo con el cristianismo. Es indiscutible

[11] No dejan de ser sorprendentes aquellas palabras de Borges donde señala que "vemos y oímos a través de recuerdos, de temores, de previsiones. [...] Nuestro vivir es una serie de adaptaciones, vale decir, una educación del olvido" ("La postulación de la realidad", en Jorge Luis Borges, *Obras completas*, vol. 1, p. 218. Las cursivas son mías).

> que todo ser humano debe de ser libre y que no deben de existir esclavos ni esclavización de ninguna clase. La historia consiste en el intento de realizar este ideal; así lo enseñó Hegel y por eso sigue adelante la historia mundial en la época de las revoluciones que luchan por esta realización: como la lucha de dominio contra dominio y por la liberación del dominio... una lucha cuyo fin no puede preverse.[12]

El hecho de regresar, de desandar las figuras del espíritu, no quiere decir que desconozcamos que la libertad de todos constituye la razón de la historia, sino simplemente que detectemos dónde se pervirtió o dónde está la deformación del ideal cristiano y revolucionario, dónde la misma historia se conformó con ser una representación perfecta de lo que nunca podría suceder. Gadamer, con su tesis sobre la *Fenomenología*, señala con claridad hasta qué punto hay que destrozar la pretensión idealista de la razón y su construcción histórica: hay que partir del sujeto, declarar como lo primero y más equívoco la subjetividad y, entonces, regresar a lo que Hegel llamaba sustancia, que no es otra cosa que lo que nos prefigura para después ser sujetos autónomos y que, evidentemente, rebasa la simple formación de la conciencia crítica y racional de la Modernidad. Todo eso es, en parte, el hecho de la tradición.

Los rasgos fundamentales de lo clásico y de la tradición

Las figuras del espíritu tienen su representación histórica, lo que significa que poseen una objetivación determinada en diversas épocas de la historia de la humanidad, según Hegel. De tal forma que en el desarrollo de las distintas sociedades existe una verdad alcanzada por las representaciones artísticas, verdad superada por las representaciones religiosas que finalmente alcanza la última verdad posible en el discurso filosófico. El arte, para Hegel, tiene tres momentos históricos: el simbólico, el clásico y el romántico. No hay más arte. Después de esto, la representación artística se agota y sólo puede ser superada desde la religión. Cuando Gadamer propone recorrer hacia atrás la

[12] H.-G. Gadamer, "¿El fin del arte?", en *La herencia de Europa*, pp. 66-67.

formación de las figuras del espíritu está implicando también encontrar los modelos de comprensión en formaciones pretéritas y, por lo tanto, deficientes dentro del esquema general de la *Fenomenología*. De ahí, que no postule, como ejemplo a seguir en la comprensión del fenómeno de la tradición, al romanticismo que representa ya un modelo más acabado dentro de las representaciones artísticas que el ejemplo de lo clásico. Pero el movimiento va más allá, buscar un modelo dentro de las representaciones artísticas implica también negar la posibilidad religiosa o filosófica como la guía canónica y perfecta de la interpretación de la tradición. El arte es un momento pretérito en comparación a la religión y a la filosofía porque no alcanza la verdad interna o argumentativa de éstas. *No es pretérito en el sentido de que se encuentre atrás de nosotros en el tiempo, sino porque nunca logra aprehender la totalidad de lo real, por esta razón las representaciones artísticas nunca están de forma absoluta en el presente*. El arte siempre requiere una interpretación actual a partir de lo que nos dice el pasado. La filosofía, en el sentido del sistema hegeliano, alcanza un momento en que sólo es necesaria la interpretación de ella consigo misma, por esto se vuelve absoluta en un momento presente, ya nada es re-presentación, todo es presencia real y racional. La representación artística, en cambio, al igual que la tradición, nunca alcanza a ser contemporánea: nunca está plenamente en el presente.

¿Cuáles son, pues, las características propias del arte clásico, de esto que no se hace presente por completo? En pocos textos están descritas de forma tan brillante como en el estudio histórico y filosófico de la dialéctica del arte que realiza Hegel en su *Estética*. Pero antes de describirlos, usaré un modelo alternativo para ver la especificidad del modelo dialéctico del suabo.

La dialéctica de Hegel, a diferencia de la dialéctica platónica, no es un ejercicio a través del cual se muestre la diversidad de lo real, sino un ejercicio de creación de la realidad a través de la propia dialéctica. El método usado por el filósofo del XIX, al igual que la dialéctica de Zenón, implica llevar cada cosa al límite de su abstracción. Se piensa con tal radicalidad la cosa determinada que se elimina cualquier relación entre las cosas. Las cosas no tienen que mostrarse en su unidad, sino como *una totalidad indivisible*. El resultado es una creación impresionante a partir de la descripción. Mientras que la dialéctica platónica

busca las múltiples relaciones y determinaciones como justificación de la existencia de las cosas, la dialéctica hegeliana logra ver el potencial de la cosa misma eliminando cualquier relativismo posible en el juicio subjetivo, lo cual a su vez logra mostrar las contradicciones históricas como absolutas y necesarias.

Las relaciones en la dialéctica de Hegel sólo surgen en el momento en que se agota definitivamente la posibilidad de verdad de cada cosa en sí misma, mientras que en Platón dicha verdad es precisamente la mediación de los géneros *en* la cosa. La verdad en el discurso platónico no depende del sujeto, sino de la develación del movimiento interno que constituye las cosas, de ahí que un sujeto pueda caer en juicios falsos sobre las cosas. En Hegel, la verdad tampoco es un asunto de la subjetividad, ésta tan sólo desarrolla históricamente la conciencia que nos revela la operación de la razón en la historia; aquí, la verdad depende de la adecuación de la realidad con la razón y viceversa. Por todo esto es que muchas de las definiciones de Hegel marcan toda la investigación posterior a él y sintetizan las investigaciones anteriores, porque en el mismo momento que va describiendo, va creando, al soldar cada fenómeno en una unidad.

La definición de lo clásico que propone Hegel sigue mostrando de una manera muy fiel dicho fenómeno:

> […] la belleza clásica tiene como interior la significación libre, *autónoma*, es decir, no una significación de algo, sino lo que *se significa a sí mismo* y, con ello, también lo que se *interpreta a sí mismo*. Esto es lo *espiritual*, que en general se hace objeto de sí mismo. En esta objetividad de *sí mismo* tiene la forma de lo externo, que, como idéntica en su interior, a su vez es inmediatamente la significación de sí misma, y que, en tanto se sabe, se muestra.[13]

El hecho de que sea una definición importante no quiere decir necesariamente que sea clara. Cuando Hegel destaca la autonomía y espiritualidad de todo arte clásico está refiriéndose a los elementos que trascienden al arte simbólico. Este último se ve obligado a representar fenómenos naturales dentro de los cuales se encuentra inmerso y que de

[13] G. W. F. Hegel, *Estética II*, p. 11.

hecho dominan y rigen cualquier manifestación de conciencia. El arte clásico, en cambio, implica la primera aparición consciente del espíritu y con ello el término del dominio de lo natural sobre lo humano. El arte clásico es la representación de un poder sereno y consciente de sí frente a la naturaleza:

> La oposición entre naturaleza y espíritu es de suyo necesaria. [...] De ahí que este momento principal en la esencia del espíritu mismo sea también un momento principal en la representación que él se da a sí mismo acerca de sí. Históricamente, esta transición se muestra como un progreso en la transformación del hombre natural para pasar al estado jurídico, a la propiedad, a las leyes, a la constitución, a la vida política. En forma divina y eterna esto es la representación de la victoria de los dioses espiritualmente individuales sobre los poderes naturales.[14]

Lo que es el arte por medio del arte, nos dice Hegel, termina en la manifestación de lo clásico. La síntesis propiamente del arte, la representación romántica, ya no se alcanza por medio del arte sino a través del cristianismo, de una representación religiosa. En la manifestación de lo clásico, que Hegel llama también el momento del espíritu objetivo, no existe lo que la impronta romántica desarrollará: *la radical subjetividad e individualidad*. La conciencia de lo clásico aún es demasiado intuitiva y, por lo tanto, su representación de la divinidad tiene que ser plural. Dice Hegel: "El politeísmo es totalmente esencial al principio del arte clásico",[15] y no sólo esto, sino que él mismo indica en una forma magistral la imposibilidad de que el arte clásico desarrolle una totalidad sistemática a partir de sus representaciones divinas. Por el contrario, tal pluralidad de formas y poderes impide la jerarquización y el orden definitorio dentro del modelo clásico. Sobre este punto la percepción de Hegel es muy aguda. En la apariencia del arte clásico lo que se nos muestra es un modelo de representación perfecto, donde todos los atributos de las representaciones están en completa armonía. No se trata de representaciones sublimes, sino de represen-

[14] *Ibid*., pp. 44-45.
[15] *Ibid*., p. 62.

taciones serenas, que tienen un movimiento constante al internarse en sí mismas y mostrar dicha interioridad. No hay algo oculto en la representación clásica, lo que se muestra en ella es ella misma. Clásico es el momento en que no hay diferencia entre forma y contenido. Todo esto indicaría que el arte clásico sería definitorio respecto a todas las posibilidades del arte. Y sin embargo esto no es así. Todas las representaciones de los dioses son perfectas y, justo por eso, no se puede jerarquizar y estatizar la representación clásica como el modelo definitorio del arte. En las representaciones clásicas no hay unidad, por el contrario, lo que hay es el desarrollo de muchas formas, de diversos dioses y diosas, que son indispensables, por esto, no hay un poder absoluto ni una sola norma, sino la constante de la diversidad llevada, en cada una de sus representaciones, a la perfección.

Hay que mencionar otro rasgo capital de lo clásico que Hegel anota. El hecho de que el paso del arte simbólico al arte clásico haya sido un tránsito regido por la fantasía y la imaginación. Literalmente, el tránsito descrito en la literatura griega y plasmado en las esculturas de los dioses y las diosas revelaría que la verdad se alcanza a través de principios formales de la esfera artística. Para ver lo importante que es este punto basta comparar los medios de transformación del arte clásico con los medios del arte romántico:

> Este nuevo contenido [nos dice Hegel en referencia al contenido romántico] no se hace valer como un revelar a través del *arte*, sino que está revelado para sí sin él, y se presenta en el terreno prosaico de la refutación a través de razones, en el ánimo y en sus sentimientos religiosos, sobre todo a través de milagros, del martirio, etc., en el saber subjetivo, con la conciencia de la oposición de todo lo finito frente a lo absoluto, el cual sale a luz en una historia real como un discurrir de los hechos para alcanzar un presente no sólo representado, sino además *fáctico*.[16]

Son, pues, dos rasgos los fundamentales respecto al arte clásico que se pueden leer en la cita de Hegel; por un lado, en el desarrollo de las figuras del espíritu, la verdad ya no se alcanzará de acuerdo con los

[16] *Ibid*., pp. 79-80.

códigos del arte, sino a los códigos de la razón y de la fe religiosa; por el otro, el arte romántico, centrado en el cristianismo, logra hacerse presente por completo en la realidad. La historia del dios cristiano es una "historia real", por lo tanto, ya no es una historia representada donde tenga que hacerse alguna interpretación del pasado:

> El verdadero contenido de lo romántico es la interioridad absoluta, y la forma correspondiente es la subjetividad espiritual como aprehensión de su autonomía y libertad. Esto, que es infinito y universal en y para sí, constituye la negatividad absoluta de todo lo particular, la simple unidad consigo, que ha consumido todo estar lo uno fuera de lo otro, todos los procesos de la naturaleza y su ciclo de nacer, perecer y renacer, toda limitación de la existencia espiritual, y ha disuelto todos los dioses particulares en la pura identidad infinita consigo. En este panteón están destronados todos los dioses, los ha destruido la llama de la subjetividad; y el arte, en lugar de los muchos dioses plásticos, ahora sólo conoce *un* Dios, *un* espíritu, *una* autonomía absoluta.[17]

Intentemos enunciar los rasgos de lo clásico que son fundamentales para nuestra investigación sobre la tradición:

a) Lo clásico se significa y se interpreta a sí mismo. Lo clásico representa un momento del *espíritu objetivo* donde el ser humano realiza representaciones y creaciones libres y autónomas, pero en permanente y tensa relación con la naturaleza.
b) En tanto lo clásico se sabe consciente de sí, lo clásico se muestra. Ejemplifiquemos con el caso de la tradición. La tradición es pública, está ahí presente y manifiesta del mismo modo que aquello que Hegel llama el espíritu objetivo.
c) Es esencial al modelo de lo clásico el politeísmo. En este sentido, existe una divinidad intuida y representada de forma inmediata.
d) Justamente por la tensión entre la mera intuición y la formulación de conceptos es que bajo el modelo de lo clásico no logra formarse una "totalidad sistemática articulada". Un sistema necesita de la configuración conceptual. No puede haber sistematicidad

[17] *Ibid*., p. 95.

conceptual en lo clásico mientras se manifieste en su percepción del mundo una divinidad *inmediata e intuitiva*.

e) En el modelo de lo clásico no se constituye una "historia real", de facto, en el sentido del realismo moderno, sino la representación de una historia en el presente a través de fantasías e imaginarios. Lo clásico siempre es mitológico.
f) El modelo clásico nunca está del todo presente; justo por el hecho de que su develación está contaminada de imaginarios, no está cerrada, sino, por el contrario, el hecho de lo clásico necesita de constantes interpretaciones creativas en el presente.

La carencia de lo clásico

En las notas anteriores pueden observarse ya los inconvenientes que conlleva el asumir lo clásico como modelo normativo desde una perspectiva crítica y moderna. Pero dejemos todavía que sea Hegel el que nos indique por qué, desde su perspectiva, lo clásico debe de ser trascendido.

Para el más importante pensador de la dialéctica moderna, al estar ausente de lo clásico la proyección de la razón absoluta, no se logra ni la profundidad necesaria que implica la vida ni se consigue ninguna reconciliación real del ser consigo mismo. Desde mi interpretación de Hegel, serían tres los elementos principales que la representación clásica de la vida no logra alcanzar: *la configuración del individuo a través de la subjetividad*; *la trascendencia de la finitud por la infinitud de lo absoluto,* representada en el dios cristiano, y, lo que él maravillosamente señala con un analogía cuando dice que a las grandiosas esculturas griegas les falta la mirada, *la experiencia fundamental del dolor y su conciencia de salvación*:

> [...] en el arte clásico la sensibilidad no está matada y muerta, pero tampoco ha resucitado a la espiritualidad absoluta. Por eso, el arte clásico y su religión bella no satisfacen las profundidades del espíritu. Por concreto que sea este arte en sí mismo, permanece abstracto para el espíritu. En efecto, su elemento no es el movimiento y la reconciliación de la subjetividad infinita,

> reconciliación lograda desde la oposición, sino la armonía imperturbada de la libre individualidad determinada en su existencia adecuada. Su elemento es esta quietud en su realidad, esta felicidad, esta satisfacción y grandeza en sí misma, esta eterna hilaridad y felicidad, que incluso en la desdicha y el dolor no pierde el seguro descansar en sí. El arte clásico no ha elaborado en todas sus profundidades la oposición, fundada en el absoluto, y no la ha reconciliado.[18]

Lo clásico como norma y como descripción

El avance histórico de la dialéctica de Hegel implica hacer una separación, muy sutil, entre el funcionamiento de los conceptos como instrumentos de descripción temporal y como elementos normativos. Todo concepto, en tanto intuición y movimiento de una razón histórica determinada, tiene la función de señalarnos los límites de una época y el espíritu de esa época; sin embargo, en el momento en que la razón se sabe razón absoluta se vuelve autoconsciente de sí, entonces, la razón trasciende la temporalidad y el espíritu de la época, para avanzar hacia la única normatividad válida: la racionalidad que conduce el proceso histórico. Por eso el arte siempre es pasado, pues, una y otra vez es excluido del presente, donde lo único que tiene la posibilidad de ser absoluto es la razón: "Toda la historia del arte está separada de la verdad del concepto. Forma parte, como todas las demás figuras históricas del espíritu, de las prefiguraciones del espíritu uno y único, consciente de sí mismo, que se consuma para Hegel en el concepto filosófico".[19] Todo esto va constituyendo los muy comunes prejuicios frente al arte, por ejemplo, el de la falta de verdad de toda representación artística.

Hegel es realmente en muchos sentidos un autor canónico. Simplemente su recorte de la historia de la estética sigue siendo un modelo a seguir en los estudios sobre arte. En cierto modo, parece imposible

[18] *Ibid.*, p. 18.

[19] H.-G. Gadamer, "Hegel y el romanticismo de Heidelberg", en *La dialéctica de Hegel*, p. 124.

que estemos hablando de textos producidos en el siglo XIX, obras recientes en la historia de la humanidad, cuando su influencia llega a ser prácticamente inapelable. El asunto puede explicarse debido a lo revolucionario que llegan a ser los escritos de Hegel. No sólo contienen una alta dosis de violencia sobre lo real, sino que además marcan una direccionalidad inequívoca que implica clausurar la interpretación de la historia pasada en el movimiento de progreso que éste realiza. Por ejemplo, pocos momentos tan radicales con respecto a la historia de la estética como aquel donde Hegel señala que "el arte clásico pasó a ser la representación del ideal adecuado al concepto, la consumación del reino de la belleza. No puede haber ni hacerse algo más bello".[20] ¿Qué implica esta afirmación de Hegel? Entre otras cosas, señala que el ideal de la belleza es un ideal temporal e histórico, que ha tenido su momento de realización y que es necio seguir valorando el arte desde una norma pasada que se explica en un momento histórico determinado. No es pues casual la importancia de su teoría en la historia del pensamiento. Él muestra los resultados de la historia desde el mirador de la autoconciencia de la razón; en esto no se diferencia mucho de la soberbia que caracteriza a todos los pensadores canonizados de la Modernidad. Pero, Hegel, dentro de ese selecto grupo, es de los pocos que reconstruye históricamente el camino de la razón. Otros pensadores no tienen necesidad de decirnos sobre la historia de sus categorías estéticas, epistémicas, morales o religiosas, Hegel lo hace, y esa sola acción propicia la vitalidad de su teoría. En él, el momento de escribir la historia es uno con el momento de la formación de la razón.

Esa historia, que se narra desde la dialéctica moderna y que contiene un sentido marcado por la razón, la cual se va desdoblando en figuras internas justo por su paso en el tiempo, se va llenando de cadáveres. Mientras más avanza la razón histórica, la estela que deja se va configurando como un pasado absoluto que no puede ya regresar jamás a la historia contemporánea. Ahí es cuando lo que era una diferencia sutil entre nociones normativas y nociones descriptivas o estilísticas se radicaliza. Ahora *todo lo que queda tras la historia ya sólo es una noción de estilo sin ninguna posibilidad normativa*. Dice Gadamer:

[20] G. W. F. Hegel, *Estética II*, p. 93.

> Puesto que esta forma del espíritu [el modelo clásico] es ya pasada, sólo puede ser ejemplar en un sentido limitado. Como arte pasado atestigua el carácter de pasado del arte mismo. Con esto Hegel justifica sistemáticamente la historización del concepto de lo clásico e introduce una tendencia que acabaría concibiendo lo clásico como un concepto estilístico y descriptivo, el de una armonía relativamente efímera de mesura y plenitud, media entre la rigidez arcaica y la disolución barroca.[21]

Dentro de la época moderna, *topos* de la primacía del método, del uso sistemático de la crítica y de la configuración de la conciencia por medio de la razón histórica, la única normatividad posible es la del discurso racional configurado con esas mismas características e instrumentos. En ese contexto es que habrá que concluir, a contracorriente de la Modernidad, señalando las posibilidades de normatividad de lo clásico.

La norma de lo clásico

Para la conciencia moderna, la representación clásica no sólo debería de tener pocas posibilidades de normar la realidad, sino que en el despliegue fascinante de los prejuicios ilustrados, lo clásico aparece en su pretensión de formar una norma como un concepto ruinoso, que presupone en su interior principios esenciales de belleza que están más allá de cualquier interpretación histórica; por lo tanto, lo clásico se muestra como una noción esencialista y ahistórica que debe de ser fustigada. De ahí que la noción de lo clásico en el sentido común de la crítica se asocie inmediatamente a la noción de lo canónico.[22] La úni-

[21] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 355.

[22] Es necesario hacer un deslinde entre el concepto de lo clásico y la elaboración de un canon. El canon es una especie de regla a la cual se debe de ceñir determinado proceso creativo. Señala Abbagnano que Epicuro "denominó canónico a la ciencia del criterio, que para él es la sensación del dominio del conocimiento, y el placer en el dominio práctico"; posteriormente, el término es utilizado por los matemáticos del siglo XVIII para señalar el uso adecuado de las reglas; y es con Kant cuando el término adquiere la connotación de uso recto de una facultad humana,

ca posibilidad de representación y enfrentamiento con la realidad por medio de lo clásico, desde la perspectiva reflexiva de lo moderno, sigue siendo la misma que describiera Hegel, *la quietud y la felicidad*, la certeza de que somos invulnerables frente al sentido trágico de la vida.

Tras lo clásico estaría un espíritu que nos hace comprensivos ante lo trágico, porque finalmente, como también indicara Hegel, lo clásico no alcanza realmente a experimentar el desgarramiento de la vida. En lo clásico no hay culpa alguna. Por ejemplo, cuando Bolívar Echeverría hace una analítica de las formas de enfrentar el fenómeno del capitalismo en la Modernidad sigue esa definición de lo clásico:

> Vivir la espontaneidad de la realidad capitalista como el resultado de una necesidad trascendente, es decir, como un hecho cuyos rasgos detestables se compensan en última instancia con la positividad de la existencia efectiva, la misma que está más allá del margen de acción y de valoración que corresponden a lo humano; ésta es la tercera manera de hacerlo. Es la manera del *ethos clásico*: distanciada, no comprometida en contra de un designio negativo percibido como inapelable, sino comprensiva y constructiva dentro del cumplimiento trágico de la marcha de las cosas.[23]

de donde lo canónico llega a expresarse perfectamente en los criterios lógicos ya que estos prescinden de todo contenido (Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, pp. 139-140). Por otra parte, la elaboración de un canon no está por fuera del hecho interpretativo. Sostener un canon implica ya un ejercicio de interpretación, por más que se quiera ver en el canon una esencia suprahistórica y una absurda pureza disciplinaria. Véase lo que significa el canon como arma y triste aduana en manos del famoso crítico Harold Bloom: “Ningún movimiento originado en el interior de la tradición puede ser ideológico ni ponerse al servicio de ningún objetivo social, por moralmente admirable que sea éste. Uno sólo irrumpe en el canon por fuerza estética, que se compone primordialmente de la siguiente amalgama: dominio del lenguaje metafórico, originalidad, poder cognitivo, sabiduría y exuberancia en la dicción. La injusticia última de la injusticia histórica es que sus víctimas no precisan otra cosa que sentirse víctimas. Sea lo que sea el canon occidental, no se trata de un programa para la salvación social”. Harlod Bloom, *El canon occidental*, p. 39.

[23] Bolívar Echeverría, “El *ethos* barroco”, en *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*, p. 20.

En este contexto negativo contra lo clásico es que se da la siguiente afirmación de Gadamer: "En el fondo lo clásico no es realmente un concepto descriptivo en poder de una conciencia histórica objetivadora; es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma".[24] Para entender en toda su complejidad la cita habrá que tocar un tema capital de la filosofía. Si hemos rozado ya temas tan importantes como el carácter pretérito del arte, como la permanencia de la tradición en el presente o como el fin de la historia, el siguiente punto hacia el cual me parece que se encamina Gadamer no deja de ser nodal. El punto remite a la existencia de una conciencia moral en el sentido de lo moderno.

Cuando determinadas teorías han insistido en formularse por fuera de una configuración moral de la vida, en muchos casos, no se han entendido los alcances históricos y hermenéuticos de pensar la realidad desde esta premisa. Ése es el farragoso debate entre un planteamiento ontológico y un planteamiento ético. El problema en principio no debería de ser abordado de una manera academicista, no debe de estar rodeado de sinuosas categorías disciplinarias que de antemano presentan a los fenómenos domesticados para su análisis. El problema más bien es, en última instancia, el de una conciencia histórica muy particular y determinada, el de la conciencia fundamental de la Modernidad: *la conciencia cristiana y su desarrollo como conciencia crítica*. El asunto puede plantearse de la siguiente manera: si uno considera que la conformación de lo humano planteada por el cristianismo es la única posible, esto es, la de la humanidad universal y monoteísta, entonces uno puede defender una y otra vez la existencia de la conciencia moral en el principio y por el fin de los tiempos. Si, en cambio, uno reconoce que hay fenómenos que se contraponen al *dictum* de reglas morales desde la subjetividad (reglas que se imponen desde una forma universal y un desarrollo del monoteísmo elaborada desde el romanticismo cristiano), por ejemplo, el fenómeno del politeísmo o la intuición de la divinidad como sucede en la representación clásica, entonces, se puede plantear la existencia de formas de conciencia que no respondan necesariamente a la formación de una conciencia moral subjetiva.

[24] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 357.

No toda manifestación de la conciencia debe de ser entendida como la manifestación de una conciencia moral del sujeto. De esa forma me parece que Gadamer pretende leer la permanencia de lo clásico en el fenómeno de la comprensión: no siempre existe un elemento subjetivo rector en las sociedades, ni sólo hay una constitución perfecta de la historia por medio de la razón absoluta. Formas como la conciencia histórica moderna, que remiten primordialmente a la conciencia moral del cristianismo, pueden seguir estando sometidas por movimientos más elementales e intuitivos, como el de lo clásico, que se representa en la forma de mediación entre la tradición y el presente.

Ésta es realmente la norma clásica, la que intenta desmontar la interpretación subjetiva tendiente a colocarse como centro de comprensión del mundo desde la enunciación "yoica" y, por el contrario, filtrar una interpretación comunitaria. En este tipo de transmisión, la de lo clásico, el objetivo central es que el ejercicio de poder desaparezca en el proceso comunicativo entre la tradición y el receptor. Así, podemos decir que la permanencia de Platón o Shakespeare o Cervantes o sor Juana o Kafka o Borges como autores clásicos de la literatura no se debe a la coacción y obligatoriedad de una autoridad despótica; de hecho la misma figura de autoridad, entendida como imposición, ha dejado de existir en estos casos. Esos autores, *independientemente de que se les lea o no*, permanecen como clásicos porque lo que dicen es una experiencia vivida de antemano por cualquier persona; es más, algunas cosas que señalan han constituido por siempre a una persona y no sucede de forma inversa, que la persona tenga que experimentar determinadas circunstancias para que éstas existan. A un clásico no se le lee, como dice Calvino, siempre se le relee. Siempre ha acontecido en nosotros ya la experiencia que un clásico narra, por eso la comprensión se produce. Doy un ejemplo, cuando Catulo describe la naturaleza de los celos como la conjunción del amor y el odio, el o la escucha siempre sabe que está aconteciendo una cita clásica, él o ella se da cuenta, y no de manera consciente, sino intuitiva, que la forma y el contenido son uno solo, que la voz del autor y la del intérprete es la misma voz, que esa revelación ha estado ahí antes de ser enunciada, antes de ser oída y, lo más sorprendente, que permanecerá, en tanto una comunidad transmita su saber sin acatar reglas de poder, sino sólo a través de la manifestación clásica, enigmática y cotidiana de la verdad.

Ninguna perspectiva interpretativa, por muy duradera que sea (pensemos en la historia del imperio romano), por muchos elementos de control de la realidad que posea (como la época de la tecnologización), o por muy privilegiada que se encuentre en el momento de interpretar (por ejemplo, la historia presente), puede dejar fuera de sí los rasgos constitutivos de la forma de comprensión del ser en la historia. La comprensión del estar en el mundo actúa de modos que en muchas ocasiones, quizá en la mayoría, no se manifiestan de manera consciente y que mucho menos se identifican con los esquemas críticos y metodológicos que se han desarrollado en los últimos cinco siglos. De la misma forma, la permanencia de lo clásico responde más a la forma en que hombres y mujeres son en el momento de comprender que a una noción historiográfica:

> [...] lo clásico es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad.[25]

Hegel sigue teniendo la razón cuando dice que lo clásico es aquello que se interpreta y se significa a sí mismo. Clásica es la parte del pasado que se encuentra diciéndole algo a cada presente. El movimiento clásico contiene en su interior una incesante mediación que lo coloca en el presente, pero que no lo convierte en presente. Ningún presente es clásico. Para que algo adquiera una forma clásica tiene que ser validado por el tiempo, trascender la subjetividad individual y conformarse a sí mismo a través de la historia y de la interpretación de cada presente. Ninguna conciencia puede señalar qué es o qué no es clásico. Lo clásico orienta el juicio de la conciencia. En el fondo, lo que se revela con la posibilidad de normatividad de lo clásico es la vulnerabilidad de lo moderno.[26] La noción de la Modernidad unívoca y dominante,

[25] *Ibid*., p. 356.

[26] Otra dialéctica que muestra esto es la que acontece entre lo clásico y lo

progresiva y segura de sí misma, aparece como una figura falsa. Por el contrario, lo que existe en el tiempo es una constante mediación entre nuestro presente y el pasado. En esa mediación nuestras creencias juegan frente a otras creencias que están constituidas ya como clásicas por el simple hecho de trascender su carácter de pasado estático y convertirse en un pasado activo y presente. Clásico es prácticamente todo, porque todo está inundado de los referentes del pasado en el hecho de comprender. De ahí que poco valga el fenómeno clásico como concepto autónomo o como regla normativa que se asemeje en su funcionamiento a la norma de la razón absoluta. Como señala Gadamer, la "elucidación del concepto de lo clásico no pretende para sí un significado autónomo, sino que intenta suscitar la pregunta de si esta mediación histórica del pasado con el presente, tal como la realiza el concepto de lo clásico, no estará presente en todo comportamiento histórico como sustrato operante".[27]

El tipo de normatividad que se realiza desde lo clásico es el de la representación de una constante norma débil, que lo único que nos muestra es que todo ejercicio de comprensión se da en un movimiento entre los fines del presente y el sustrato que viene del pasado y que condiciona y nos indica las formas de comprensión del presente. En ese momento, "El comprender debe de pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se ha-

barroco. En todo hecho clásico, en tanto no constituye sujetos de interpretación unívocos, sino una tradición que se trasmite por sí misma, ya hay una latencia barroca. Cuando existe un exceso de violencia sobre la tradición, cuando ésta no puede ser transmitida sin interferencia, como sucede por ejemplo en la Modernidad capitalista y egocéntrica que golpea la misma lógica comunitaria, entonces suele acontecer lo barroco como una forma de hacer presentes, en un mismo tiempo, muchos momentos clásicos. Ésta es una importante forma de resistir de la comunidad, la cual permanece cohesionada en su representación de la tradición, pero al precio de volver *barroca* la posibilidad de transmisión justo por la saturación de representaciones de la tradición. La experiencia de lo barroco nos abisma en la percepción del vacío que está presente como posibilidad en la representación clásica. De hecho lo barroco, al igual que lo clásico, nunca confronta el mundo establecido, simplemente profundiza en sus manifestaciones de superficie convirtiéndolas en procesos no codificables para la racionalidad romántica o realista.

[27] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 360.

llan en continua mediación".[28] Así, la norma y la crítica, enmarcadas como enigma y cotidianidad en un mismo tiempo, se producen cuando es la comunidad la que señala la regla: la pluralidad de voces, comenzando por aquella que ha sido dejada atrás como figura pasada, la tradición, es lo que permite la permanencia de la vida comunitaria. Existe en el fondo de lo clásico un profundo deseo destructivo de la individualidad, de hacer ver al individuo que siempre debe de normarse bajo la paradoja socrática de la aspiración a no poseer la razón.

* * *

Sin embargo, el hecho de que el pasado siempre permanezca entre nosotros por sí mismo, regido por ese movimiento interno y autónomo que he ejemplificado con el fenómeno de lo clásico, no debe de hacernos creer que la permanencia del pasado es cosa fácil. El pasado permanece en tanto se re-interpreta a sí mismo y hace valer su voz ante las pretensiones del presente y las proyecciones de toda experiencia. El pasado, al igual que la tradición, vale en tanto es contextual, es finito en su interpretación y es otro diferente a nosotros. La conciencia histórica de la Modernidad dominante, aquella que confía ciegamente en la razón absoluta para conseguir sus fines, elimina la diversidad de la interpretación y evita las voces que no puede atrapar. Contra esa manifestación de la razón utilitaria y unívoca hay que intentar, una y otra vez, darle densidad, a través de otra forma de conciencia, de crítica y de narración histórica, a la permanencia del pasado.

[28] *Ibid*., p. 369. El original en alemán: "*Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sorden als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und gegenwart beständ vermitteln". Cito el original para destacar la palabra *Überliferung*, que no sólo tiene el sentido de tradición sino también el de transmisión. Así, *Überliferungsgeschehen* puede traducirse como el acontecer de la tradición, pero también, en un sentido más débil, como el acontecer de algo trasmitido. De tal suerte que, pese a que la segunda traducción no es muy afortunada en español, sí permite observar con mayor claridad que la normatividad clásica no implica un rasgo esencialista de la tradición, sino simplemente acentúa una forma de mediación en el tiempo, la que se ejemplifica con lo clásico, y que implica la autonomía del pasado para colocarse por sí mismo en el presente, esto es, sin la mediación despótica de la razón absoluta, del concepto y de la conciencia subjetiva.

CAPÍTULO IV
SENTIDO COMÚN Y FORMACIÓN

Humanismo

En el intento de pensar sobre la permanencia del pasado en la época del mundo moderno, los y las hermeneutas han recurrido a diversos momentos históricos para localizar la fractura de la tradición con los procesos metodológicos de transmisión de conocimiento. El hecho histórico de referencia, de exacerbación de la crisis, siempre ha sido señalado en el arco de los siglos XIV y XVII. Es el tiempo en que se desdibuja por completo la filosofía medieval y comienza a surgir el renacimiento de la cultura antigua y el humanismo, los cuales sólo son un breve momento de configuración histórica, porque lo que se incuba realmente en ese periodo es la creación de la filosofía antropocéntrica: el imperio del sujeto, del yo y del estado, los espacios de representación del saber, de la psique y de la nación, respectivamente. Están ahí para ir desarrollando este mundo las finas teorías de Maquiavelo y Hobbes; la utopía de las nuevas ciudades de Moro y Bacon; la creación del ensayo por parte de Montaigne, precedido de Nicolás de Cusa y de Erasmo de Rótterdam; la reforma de la Iglesia católica; la invención de nuevas tecnologías: armamentos, formas de transportación, y, de manera especial, la madre de la internet: la imprenta; son los siglos de Cervantes y Shakespeare y sus inclementes narraciones del extravío y, a la vez, inmenso poder del individuo; es el tiempo de la duda metódica, la duda radical que no es sino una larga meditación metafísica guiada por el nuevo Dios, el Hombre Racional; está consolidada la repartición, conquista y esclavización más grande de la historia de la humanidad: África y América pasan a ser las colonias de los imperios europeos.

Todo lo anterior genera una jerga que hasta nuestros días tiene resonancia: el rescate de las primeras filosofías y de la herencia cristiana como un humanismo. Los humanistas son aquellos hombres que parecen saberlo todo, que indagan, antes de Descartes y su reducción del saber al método, toda la complejidad de la nueva *polis*. Son los

creadores del ciudadano, de las normas sociales, políticas y públicas; los seres que mientras indagan por la naturaleza de lo humano, la crean; son grandes anatomistas, dibujantes, pintores, arquitectos, constructores; son también poetas, reinventan, trágicamente una vez más, "la naturaleza de la mujer" y vuelven, como lo hicieran los helenistas, a ser profundamente deudores y cultivadores del cuerpo; y son, para terminar de cercar la profundidad del alma humana, los herejes, los que desafían la tradición, los que demuestran con un simple experimento que la vida era "dogma, ceguera, ingenuidad y estupidez". Ejemplos centrales serán siempre Durero, Da Vinci y Miguel Angel.

El humanismo es, pues, una creación, uno de los primeros y más grandes productos de la razón humana. Es, también, un artificio que cultiva la formación del individuo, la investigación por un todavía muy presente sentido común y, de manera especial, el gusto como una extraña perla barroca que acontece justo en la dialéctica entre *formatio y sensus communis*.

A nuestro trabajo importa de manera central señalar que, en la invención del humanismo, se ha dado un primer gran ataque contra la permanencia de la tradición. Es necesario crear una especie de segunda comunidad, de ulterior sentido común. En este tiempo ya no participamos todos y todas, cosas, plantas, ríos, montañas, animales y personas de la comunidad; ésta es, de ahora en adelante, parte del sentido humano, no más del sentido común. Desandar ese camino dentro del pensamiento moderno parece imposible. No son pocos lo que se quejarán de manera irremediable sobre la demasía de lo humano. Empieza así a surgir uno de los principales axiomas del ejercicio de poder: la diferencia radical del hombre con la naturaleza, de donde sólo se necesitará un pequeño paso para decir, y hacer valer, que algunos hombres y mujeres siguen perteneciendo a la naturaleza y no a la humanidad.

Trataré de plantear en este capítulo el justificado rechazo a esta figura por parte de las filosofías del siglo XX, para volver a la idea del sentido común y de la formación. Esta última, la formación, al ser un dato contextual infranqueable de la existencia del individuo, nos lleva, casi de manera diabólica, a sucumbir por la necesidad de un humanismo. Sin embargo, se trata de una postulación de humanidad mínima y añorante de una comunidad que la conduzca más allá del

humanismo, hacia un sentido común elemental, casi instintivo, donde la permanencia utópica de la desaparición del poder se empata con nuestra definición de comunidad.

Es una pasión de permanencia lo que caracteriza al ser de la comunidad; justo esto implica que una comunidad no esté jamás reducida a una sociedad de hombres y mujeres, a un humanismo, sino que la comunidad se encuentra ya preestablecida en la misma naturaleza, la cual manifiesta a cada segundo, y en cada rasgo, ese deseo de permanencia, de reproducción y muerte que deviene una vez más movimiento, vida y transformación.

La tensión dialéctica que ahora opera en este estudio es la de lo romántico y lo clásico. Ambas formas de representación están presentes como relatos que no se pueden evitar y que se confrontan. Y si bien lo primordial es comprender ese proceso narrativo de la Modernidad, no oculto que la norma más productiva para la interpretación del mundo es la norma clásica, aquella que, como también he descrito en la introducción, puede transmitirse por sí misma sin la mediación de una instancia de poder.

El humanismo en el post-fin de la imagen del mundo

Hablar de humanismo actualmente es, por decir lo menos, situarse fuera de los discursos centrales de la filosofía contemporánea; por decir algo más, parece ser una necedad. En el trabajo teórico el tema se muestra agotado por la filosofía alemana de mediados de siglo, específicamente, con los trabajos sobre la técnica de Heidegger y las críticas al iluminismo que hicieran Adorno y Horkheimer.[1] Las afamadas tesis pueden ser, resumidas, en la idea central de que la metafísica alcanza su último desarrollo en el proceso tecnológico del XIX, según Heidegger, y en la idea de que todo iluminismo, desde los griegos hasta la fecha, es una potente mitología autoritaria de la misma razón.

[1] Véase Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos del bosque*, pp. 75-109; "La pregunta por la técnica", en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 24, pp. 129-154, y Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*.

Ambas tesis tienen como base importantes coincidencias. Las dos plantean que el desarrollo del conocimiento tiene una lógica interna durante toda su historia. Heidegger la llama *metafísica* y Adorno y Horkheimer *mitología*. También ambas coinciden en que el proceso mismo sólo se explica desde la perspectiva que ha creado ese mismo desarrollo histórico. Los juicios son posibles porque nos encontraríamos al final de una época donde por fin podemos observar los logros de la razón instrumental en la tecnificación social. Los ejemplos del desarrollo de la técnica en el mundo a estas alturas ya no son un descubrimiento teórico, sino que forman parte de cualquier campaña publicitaria en pro o en contra del nuevo orden mundial: la producción de basura, la deforestación, la intoxicación del planeta, la contaminación del agua, en suma, el deterioro sistemático del medio ambiente; los abismos de las condiciones de vida entre países desarrollados y no desarrollados, la injusta repartición de la riqueza, la tecnocracia y la macroeconomía como ejercicios de poder tan democráticos que realmente son ciegos; los bajos niveles mundiales de educación y la pauperización de la vivienda; la excesiva pobreza y la mortandad por desnutrición o enfermedades absolutamente curables; me permito una más de la infinidad disponible: la guerra como suceso cotidiano donde lo importante no es la fractura de las relaciones comunitarias, sino la inmediata transmisión por cadena mundial.

Lo peor del caso es que esto no es el principio del fin. Paradójicamente, el fin ya aconteció. Los discursos más importantes contra el humanismo se gestan en la primera mitad del siglo XX, esto es, alrededor del momento donde la razón occidental conoce la potencia de su mito y el más extremo y ciego uso de la técnica, la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Hablar de humanismo, como una utopía de la razón, como una meta constante de una Ilustración vigente, era algo no sólo contradictorio, sino insultante para aquellos y aquellas que habían vivido las consecuencias del proceso de la racionalización y tecnificación de la vida.

Pero ahora, ¿es posible volver a hablar de humanismo? Quizá, siempre y cuando se parta de dos premisas. Primero, señalar que los potentes discursos alemanes, que clausuran la posibilidad de un discurso humanista, son parte del pensamiento moderno, y, en segundo lugar, no pretender crear una propuesta revolucionaria, radical y metodoló-

gicamente infalible, esto es, renunciar de antemano a la formación de un nuevo discurso que tuviera las características de los discursos de la Modernidad capitalista.

El primer punto implica apoyar tesis desarrolladas, por diferentes autores y corrientes de pensamiento, que cuestionan la tesis de que la historia de la filosofía moderna tiene su último discurso sistemático en la obras de Hegel y sostienen que algunos de los discurso posteriores, sobre todo aquellos radicales discursos contra el idealismo alemán, siguen formando el sistema moderno. Esta tesis fue planteada de manera brillante por el mismo Heidegger en su ensayo "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'",[2] y alcanza desarrollos fundamentales en la primera parte de *La dialéctica negativa*,[3] obra en donde Adorno intenta demostrar que, tras la idea de Heidegger del regreso al ser, sigue operando un idealismo abstracto que no reconocería que la idea del ser se desarrolla en un contexto histórico y, por lo tanto, contiene una ambigüedad fundamental en su interior que impediría la idea absoluta, y su representación mística, del regreso y el olvido del ser.

Ahora la tarea sería, una vez más, ésa: demostrar que las tesis que cancelan el movimiento de la razón, al denunciar la Modernidad, lo hacen de una forma moderna. Estos discursos se sitúan justo al final de una época, como lo hizo Descartes, Kant o Hegel, y caen en la trampa incantatoria del discurso reflexivo que cree poder abandonar toda creencia y referencia contextual y juzgar, en este caso, la naturaleza de la Modernidad. ¿Dónde se produce esto? Específicamente, en la tesis de la mitología de Adorno y Horkheimer que se enuncia y trabaja en *La dialéctica del iluminismo*. En ese texto se hace una lectura del contenido y la lógica del mito. Todo mito sería autoritario, circular e implicaría una dialéctica elemental entre el poder y la razón que se resuelve como ejercicio de dominación. En el caso de Heidegger, la idea está planteada en su ontología del olvido. Como han señalado algunos autores,[4] esta

[2] M. Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en *Caminos del bosque*, pp. 190-240.

[3] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*.

[4] Véase especialmente Hans-Georg Gadamer, "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel*, pp. 126-127, y Adolfo Sánchez Vázquez, "El antihumanismo de Heidegger entre dos olvidos", en *Filosofía y circunstancias*, p. 301.

idea de la historia del olvido del ser, como descripción elemental del decurso de la metafísica y la epifanía del regreso del ser, no tiene nada que envidiarle a las teleológicas tesis hegelianas del fin de la historia.

Ésta es la primera premisa que, evidentemente, llama por sí misma a debate. Por lo pronto, señalo que es una interpretación que se remite a determinada literatura filosófica donde la idea empieza a formarse y que necesita, sin duda alguna, de un trabajo ulterior que analice detenidamente los textos señalados y su relación con el discurso moderno.[5]

La segunda premisa es igualmente problemática: renunciar, en la medida de lo posible, a la formación de los clásicos discursos modernos. Hay que señalar primero que, precisamente, dos de las cosas que logran las teorías antes señaladas, las de la escuela de Frankfurt y las de la escuela fenomenológica de Heidegger, es opacar otras formas de pensamiento dentro de la Modernidad; en cierta medida, sellan la posibilidad de descubrir otras figuras de lo moderno. Ambos discursos, indispensables para la crítica y comprensión del relato moderno hegemónico —el discurso moderno del capitalismo—, son absolutamente equívocos si se intenta comprender desde ellos otros desarrollos sociales. ¿Cómo puede uno explicar determinadas manifestaciones rituales y míticas que siguen operando actualmente y que no se definen esencialmente por un ejercicio de dominación de la naturaleza?[6] o ¿cómo entender en la literatura, y específicamente en la poesía, la plenitud del ser, sin caer en las tesis estéticas que nos remiten a la idea del genio o sin recurrir a ideas místicas, que vuelven a formar una figura abstracta y opaca? Y aquí el principal problema no es recurrir a ideas estéticas o místicas, sino desconectar, en una tendencia idealista, un contexto de producción cotidiano que crea concepciones del mundo místicas, estéticas y morales tan potentes como la misma poesía.[7] El problema de fondo

[5] Por mi parte, en el capítulo intitulado "Relato y verdad" intento hacer un estudio comparativo entre algunos planteamiento de Heidegger y de Hegel respecto a su filiación moderna.

[6] Una importante referencia de esto son los discursos políticos del movimiento indígena en México, específicamente los discurso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, donde se hace énfasis en que este grupo no intenta tomar el poder.

[7] Véase M. Heidegger, "El origen de la obra de arte", "¿Y para qué poetas?", en *Caminos del bosque*, pp. 11-74 y 241-289, respectivamente.

es pretender que la literatura, específicamente la poesía, tendría un acceso privilegiado al ser, como lo hace Heidegger.

En segundo lugar, hay que decir una cosa en descargo de los dos autores, ninguno de ellos logra un verdadero discurso sistemático como los que se formaron en la Modernidad. El libro con el que toda su vida soñó Adorno, un libro sobre moralidad, termina siendo esa serie de aforismo y ensayos magníficos que nombra *Minima moralia* y que reflejan a la perfección el estado de la conciencia moral de las sociedades desarrolladas, no sólo a partir de la Segunda Guerra Mundial, sino que un gran número de los ensayos ahí contenidos sigue dando una interpretación correcta de determinados códigos morales del fin del siglo XX y el inicio del siglo XXI. Heidegger, en cambio, se acerca un poco más al ideal de texto moderno. La primera parte de *Ser y tiempo* roza las figuras arquitectónicas de Kant, pero se detiene mucho antes de los esquemas enciclopédicos de Hegel y de ahí en adelante sus trabajos son generalmente ensayos y diversos cursos académicos que serán publicados posteriormente.

Los trabajos de Adorno y Horkheimer, como los de Heidegger, mantienen esa tensión con la historia de la Modernidad, continúan opacando otras formas de pensamiento que no sean aquellas hegemónicas del pensamiento moderno, pero, a la vez, no pueden ya constituirse en sí misma como un sistema. Dentro de ese contexto es que podemos comprender cuál es el camino que debe de seguir un discurso que pretenda proponer un humanismo en la actualidad: oponerse a la forma del discurso de la Modernidad, pero tener siempre presente que determinadas categorías e inercias del pensamiento estarán siempre con nosotros. Hay ciertos prejuicios de los cuales no podemos ser absolutamente conscientes, por lo tanto, habrá que dejar espacios a la crítica interna y seguir algunas premisas básicas del relato hermenéutico que, en principio, nos permiten configurar un relato diferente al que se constituye en la narración moderna. Primero, la mejor comprensión de un fenómeno es aquella que abre la posibilidad de más interpretaciones. La interpretación correcta es aquella que se realiza de una manera dialógica y, por lo tanto, ninguna hermenéutica es definitiva ni debe de guiarse por metodologías que busquen precisamente poner un punto final al proceso de interpretación. Segundo, hay que permanecer fieles a la idea de que el proceso de concienciación se realiza desde una inter-

pretación que depende de un ser finito y de un contexto determinado. Esta mínima premisa acompaña a la anterior. En tanto toda correcta interpretación necesita ser dialógica, está condenada a caducar en el tiempo. Estos dos mínimos puntos de partida son ya, en sí mismos, una renuncia a la formación de un nuevo discurso moderno clásico, donde es necesario alcanzar la plena conciencia y autoconciencia del objeto y, a la par, desarrollar los sujetos pertinentes de interpretación que puedan mostrar cómo la verdad y la historia son sólo el reflejo de una misma trama racional.

Sentido común y comunidad

Una prueba más de la debilidad del humanismo en la presente época la da el estado en que se encuentra el concepto del que deriva: la idea de comunidad. Dicha noción ha perdido su conexión inmediata con lo que entendemos por sentido común. Cuando hablamos de sentido común percibimos una idea débil que generalmente adquiere su identidad por contraste con aquello que tendría sentido mediante un desarrollo científico y metodológico. Hasta la fecha, la debilidad de la noción de sentido común sigue siendo consecuencia de que se ve a través del filtro del positivismo.

Sin embargo, en el uso de la noción opera una contradicción elemental. Siendo una idea generalmente devaluada, que se tiene muchas veces por insignificante en tanto que todos tendríamos sentido común, es, a la vez, la cosa más importante en una convivencia comunitaria. La vida en una comunidad depende exactamente de que se sigan las normas del sentido común, que se sepa cómo actuar cotidianamente, qué decir en cada momento, qué gesto, qué tono o qué palabras son adecuadas en determinada situación y todo esto no sólo en sentido positivo. Criticar a la comunidad, romper sus rutinas y costumbres e intentar alterar la vida societal o, definitivamente, abandonarla, depende también de saber cuál es el sentido común para ir en contra del mismo.

La débil idea de sentido común sigue dando pauta a la vida. Palabras y definiciones tan elementales como la de ser extranjero tienen como base los comportamientos ajenos a la comunidad. El extranjero es aquel que no adquirió un sentido común específico y cuando sale

de su comunidad original, en diferentes grados, el sentido le es ajeno. Se dirá que esto es elemental, que todos lo sabemos, pero el punto importante es notar que las relaciones se siguen fundando justo en este principio ontológico: *el ser, como el lenguaje, adquiere sentido en una comunidad*. Aquello que es claro para todos y todas, aquello que cada uno y cada una debe saber y que es transparente y obvio en su aplicación, es lo que aprendemos comunitariamente, lo que no necesita metodologías y aprendizajes formales. El más importante ejemplo sigue siendo el lenguaje.

La tradición y el sensus communis *en la Modernidad*

No es el único problema demostrar que la noción de sentido común es la base de las sociedades en tanto que éstas se forman comunitariamente. Hay más problemas respecto de la idea de sentido común y la mayoría son el resultado del desarrollo histórico de la Modernidad. Uno de ellos es la actitud de la ciencia respecto al sentido común. Ciertas teorías sociales, específicamente aquellas de corte kantiano que insisten en la normatividad universal, sostienen que no hay posibilidades de alcanzar consensos estables a partir del sentido común, a partir de las normas que se da a sí misma una comunidad. La propuesta de dichas teorías es, como se sabe, consensuar ideales regulativos e imperativos categóricos que marquen una pauta moral con pretensiones de universalidad.[8]

Podríamos decir que gran parte del debate filosófico en la actualidad sigue remitiéndose al momento en que Kant divide los ríos. El planteamiento kantiano acerca de las posibilidades y formas de la crítica es el que da pauta a la formación de un *órgano* teórico que no deja de tener como ideal el paradigma científico. El desplazamiento que hace Kant de la moral práctica (la *frónesis*) y la estética antigua, hasta apartarlas del centro de la filosofía moral y colocar en su lugar la deducción trascendental del imperativo categórico, representó dejar a las humanidades sin una historia propia y una tradición para fundamentarse como disciplinas autónomas. Gadamer señala el punto con toda radi-

[8] Véase, por ejemplo, Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, y Karl Otto Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*, 1992.

calidad: "Ahora, en virtud del planteamiento trascendental de Kant, quedó cerrado el camino que hubiera permitido reconocer a la tradición, de cuyo cultivo y estudio se ocupan estas ciencias [las humanidades] en su pretensión específica de verdad".[9] Tras los principios kantianos sobre la moral, hay toda una actitud científica que efectivamente permea en las comunidades y que distorsiona la formación de sentido común. La Ilustración no sólo pretende cancelar a la tradición como forma de comprensión de las ciencias del espíritu, sino que a la vez mina la existencia de la tradición. Se presupone que la ciencia puede hacer claro algo que por principio es confuso y opaco, el sentido común, mediante procedimientos técnicos y científicos.

El problema, por supuesto, no es sólo académico, de hecho es uno de los lugares donde las consecuencias son menores debido al aislamiento actual de la academia en las sociedades. El verdadero problema se encuentra en las normas políticas y morales que regulan una sociedad; unas y otras recaen en los grupos de poder que están formados específicamente para este objetivo, administrar el poder, generar riqueza y crear la imagen de identidad que cada pueblo requiere. Esos comportamiento cotidianos, que llevan a la uniformidad social, destrozan los desarrollos comunitarios; ellos parten de dos premisas elementales: se puede orientar, manipular y formar, como al mercado o al voto, al sentido común. La otra idea, que se sigue de la superficialidad a la que se van arrinconando los procesos comunitarios, es que se puede salir de la comunidad y formar parte de otra a voluntad o se puede convencer racionalmente a una comunidad sobre cuál es el camino correcto a seguir o, en última instancia, se puede proceder a dominar por la fuerza a otra comunidad. Todas estas abstracciones pueden ser empíricamente comprobadas cualquier día en los horarios estelares de la cadenas televisivas a nivel mundial, donde se manipulan y forman los estándares de opinión y donde se da cuenta de los sucedáneos sociales, que pretenden formar comportamientos comunitarios, para darnos a cada uno y una la identidad y la diferencia que nos corresponde. En resumen, la actitud científica no es propiamente una tendencia academicista. Hace mucho tiempo que hay una tecnificación en las relaciones sociales. La configuración del mundo desde una racionalidad instrumental no es

[9] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 73.

un problema teórico y la esencia de ese comportamiento ha rebasado por mucho los planteamientos académicos a favor y en contra.

Verdad y comunidad

Otro problema importante se refiere a la clase de verdad que genera el sentido común. Pese a la destrucción constante de los mundos comunitarios, los sucedáneos de la comunidad siguen siendo demasiado frágiles, el ejemplo, por antonomasia en el fin del milenio, fue la debilidad de las naciones que eran lógica y artificialmente el espacio natural de la comunidad en las sociedades modernas. Cada vez es más claro que las naciones se formaron como una empresa, donde lo que importaba era repartir territorios y colocarse en la mejor posición para robar la riqueza de otros pueblos. Ahora toda esa larga historia explota en la destrucción de las que parecían naciones eternas.

En esa situación es que muchos teóricos aceptan que sigue habiendo un sentido comunitario que no se reconoce en las grandes construcciones de la historia contemporánea, un sentido que no se acota en un Estado o no se reduce a una nación. Por lo tanto, genera también una representación propia y ajena a las figuras que la historia de la Modernidad concibió como las últimas formas del desarrollo histórico. Sin embargo, esta interpretación generalmente se detiene aquí para dar al sentido común el estatuto de *verosimilitud*, el cual se apoya en una interpretación que se hace de la obra ficcional, mientras que a trasmano se insiste en señalar que la verdad se encuentra en los relatos científicos, sustentados metodológicamente. Lo primero que habría que señalar al respecto es que hay una diferencia sustancial entre generar verdad y verosimilitud. Ambas necesitan ser representadas, tanto aquello que es verdad como lo que es verosímil, la diferencia está en que la verdad es la pauta de la normatividad y la crítica, mientras que lo verosímil no rebasa un plano representativo (desinteresado, diría Kant). En los términos clásicos de la Modernidad, sólo la verdad, en tanto construcción racional, es real; mientras que lo verosímil es sólo ficticio porque no alcanza una racionalidad unívoca. Una ficción es tan verosímil como lo puede ser cualquier otra representación. En esta lógica se le da un estatuto inferior al sentido común y a la comu-

nidad, al señalar que sólo generarían una representación verosímil. Aunado a esto viene la teoría de la apertura de mundos. Los ejercicios de comprensión, que siempre están más cerca del sentido común, de conocimientos no desarrollados bajo una metodología y con un finalidad de producir conocimientos científicos, abrirían, como las novelas, diferentes posibilidades de comprensión del mundo y cada posibilidad será verosímil dentro del contexto específico del relato. ¡Que disfrute, pues, de su pequeño reino la comprensión y el sentido común!

Y sin embargo, la solución al problema no es dar al sentido común el estatuto de verdad, porque, en última instancia, esta específica forma de enunciar la verdad es la que se construye en el pensamiento moderno hegemónico: la verdad en la Modernidad es aquello que se alcanza mediante un representación inductiva o deductiva, que se expresa en un juicio proposicional y, sobre todo, y esto es el remate que logra Hegel, la verdad es el relato que tiene en sí mismo la posibilidad de la reconstrucción racional de la historia. Desde este punto ya sólo hay un paso hacia el famoso *dictum* hegeliano de que racionalidad y realidad son las dos caras del verdadero relato de la historia.

Renunciar a la idea de formar nuevamente un relato moderno, al hablar del humanismo, implica también renunciar a la noción de verdad de la Modernidad. Pero es justo aquí donde la hermenéutica se plantea a sí misma una cuestión central: ¿renunciar a la idea de verdad de la Modernidad hegemónica implica renunciar a toda pretensión normativa y crítica del relato? Es éste, como se sabe, uno de los principales ataques que se hace del discurso hermenéutico: que tal relato no tendría posibilidades, ni propiamente herramientas, para enunciar normas y desarrollar críticas. El fundamento de este ataque es la presunción de que el único discurso con capacidad de crítica y normatividad es el que se gesta en el cristianismo y se completa en los momentos centrales de la historia de Occidente.

Pese a todo, existe una representación moral en los presupuestos de los estudios hermenéuticos. El lugar central desde donde la hermenéutica intenta fundamentar la formación crítica y la normatividad es en el *ethos* de la comunidad, en el sentido común y dos de sus figuras clave: la tradición y la conciencia. De hecho, la hermenéutica busca siempre ese *ethos* que la Modernidad dominante trata una y otra vez de eliminar y sustituir por la ética pragmática del desarrollo del capitalismo. Pero

mantengamos nuestras preguntas dirigidas a la estructura del sentido común y su forma de generar críticas y normas.

No es equívoca la idea de hacer analogía entre el proceso de comprensión y la forma que adquiere el relato en la ficción; como tampoco es equívoco señalar que una de las principales características del sentido comunitario es su capacidad de representación verosímil. Al respecto ya Gadamer dejaba entrever lo importante que es la representación en el saber práctico o fronético en un proceso correcto de comprensión: "Objetivamente lo que opera aquí es la vieja oposición aristotélica entre saber técnico y práctico, una oposición que no se puede reducir a la de verdad y verosimilitud. El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinta. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencias tiene que acoger las 'circunstancias' en toda su infinita variedad".[10]

La cita es importante no sólo porque destaca que el problema debe de plantearse más allá de la disyuntiva entre verdad y verosimilitud, sino porque señala que el saber práctico, el saber que se constituye como sentido común, tiene que dar cabida a una variedad infinita de "circunstancias" que acontecen en una situación concreta. Si nos detenemos un poco en este punto veremos que no es difícil la analogía con la ficción. En la ficción es necesario dar voz a diferentes puntos de vista, pero lo más importante es que deben de crear a su vez un relato coherente. No es sólo importante en un proceso de comprensión, como en la formación de una comunidad, la apertura que demanda una situación contextual, sino que la apertura sea correcta. Cuando se abre el proceso de comprensión, se lleva a cabo una representación verosímil. Esto es elemental, en el sentido común, en una situación determinada donde es claro saber qué hacer, es necesario que exista un relato verosímil. El punto es, por ejemplo, si nos preguntamos qué hacer en una situación donde acontece la muerte, el sentido común dicta normas claras al respecto y, muchas veces, las reglas son no hacer caso de ninguna convención establecida, por ejemplo, si la muerte acontece de manera sorpresiva, y esperar a que un juicio y una actitud correcta se produzca. La actitud puede ser cualquiera entre un gran número de posibilidades, lo importante, finalmente, no es que la actitud sea ra-

[10] *Ibid*., p. 5.

cional, en el sentido de correcta socialmente, sino que sea comprensible. Sin embargo, si nos preguntamos qué hacer en caso, supongamos, de que un día no salga el sol, puede no existir un número determinado de posibilidades de comprensión porque, en principio, la situación no es verosímil en esta época y en el contexto específico desde el que escribimos y, por lo tanto, no hay una formación ni del sentido común ni de la comprensión del fenómeno. (No obstante, una prueba más de nuestra condena al sentido común, éste, a partir de la analogía, se empezaría a formar inmediatamente en una situación inverosímil.)

Formar una representación verosímil es reconocer que en el espacio y en el tiempo hay diferentes puntos de vista sobre una situación concreta, pero, a la vez, que hay un consenso establecido, que hay comprensión de lo que acontece.

Se sabe que muchas veces una indagación hermenéutica forma justamente figuras circulares cuando se desarrolla. No es precisamente un ejercicio de reflexión lineal, donde podamos dejar atrás ciertos temas para seguir adelante en una especie de estructura piramidal que se da a sí misma la reflexión. En los relatos hermenéuticos muchas veces el avance es insignificante, siempre hay que retroceder, en sentido literal. Constantemente hay que oír el propio relato y muchas veces el objetivo es cambiar de posición para volver a mirar el mismo punto desde otro ángulo y con otra luz. Esto pasa ahora, las condiciones normativas y las posibilidades críticas del sentido común que estoy tratando de relatar aparecen, a partir de la pregunta por la verosimilitud, como ya enunciadas; sólo hay que decir desde qué lugar las estamos mirando ahora.

Había dicho anteriormente que una interpretación del humanismo tendría que realizarse desde la premisa de que la correcta comprensión se forma en un diálogo y que en éste siempre está involucrada una conciencia temporal, una conciencia finita. Bien, tanto la dialogicidad como la finitud de la conciencia se vuelven norma y crítica en sí mismas si entendemos que ambas tienen que ser parte de una representación verosímil. El diálogo y la conciencia están en una situación temporal y contextual que los hace relativos en tanto que existen más voces en el diálogo y más puntos de vista; sin embargo, esto no destroza el sentido común, ésta no es una debilidad de la comunidad, sino que es la posibilidad de crítica y, a la vez, de normatividad del sentido común.

El sentido común no puede convertirse en un esquema de enunciados definitivos, justo porque tiene que acoger la diversidad de las situaciones concretas y, sin embargo, al regular la vida cotidiana tiene que mostrarse como una representación coherente, tiene que dar forma a una comunidad que es la que nos cultiva en la tarea de juzgar cada hecho y resolver cada problema. En el sentido común existe el movimiento dialéctico que produce la norma de manera crítica, como señala Gadamer: "Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto".[11] Pero lo más importante es que hay en el *sensus communis* un constante intento por no destrozar el ser y eso sólo se logra representando la diversidad de lo concreto. Lo fundamental no es que se produzca la norma, tal como acontece, lo importante es que se genere otra alternativa de verdad; justo porque la verdad que genera la Modernidad tiende, en su fanatismo por el progreso y la universalidad, a destrozar los comportamientos comunitarios. En este caso, la verdad no está dada ni configurada, sino que acontece en las situaciones específicas y nada más. Pero este acontecer no es sólo producto de una representación verosímil, de un consenso de comprensión, sino que es también la verdad de la comunidad y, por lo tanto, es crítica y norma de la vida cotidiana. No obstante, hay que insistir en que el sentido común acontece, nadie anda por la vida diciendo qué es y qué no es de sentido común, sino que es algo que sucede y que no se constituye jamás como una pedagogía. No hay pues metodología para aprehenderlo, sólo viviendo en nuestra comunidad sabemos, por ejemplo, qué es de sentido común hacer ante la guerra o cuál es el nombre de la luna.

Pero, ¿podemos, realmente, enfrentar esta definición de verdad comunitaria, que implica la constante representación verosímil y que no se constituye en un canon metodológico, a la potente idea de verdad que generan la Modernidad hegemónica y las utopías ilustradas? Decir que sí no es un acto de conservadurismo, de optimismo ciego o una inclinación abismal hacia el pasado. Es, simplemente, regresar a un humanismo básico, presente en cada uno de los pequeños actos

[11] *Idem*.

comunitarios de la vida que aún permanecen ajenos al final del gran relato de la historia de Occidente. Voy a intentar mostrar esto a partir de la idea de formación.

La formación

He seguido algunas líneas generales que Gadamer dedica al humanismo en *Verdad y método I*. Podemos decir a grandes rasgos, para tener un panorama general del trabajo, que son básicamente dos las nociones desde las cuales él trata de sostener una normatividad humanística: el *sensus communis* y la formación. En estas dos estructuras elementales se fundamenta la conciencia histórica y la tradición. Justo a la mitad del camino, entre las primeras ideas de formación y sentido común y los potentes hechos de la conciencia y la tradición, escoge el juicio del gusto, como *primus inter pares*, para intentar demostrar la potencia del sentido comunitario y su capacidad formativa.[12]

Pero, curiosamente, Gadamer no sigue esta ruta cuando presenta los argumentos sobre el humanismo. Él no inicia con el concepto más importante, *sensus communis*, sino con el de formación. Literalmente señala: "El concepto de formación es donde más claramente se hace perceptible lo profundo que es el cambio espiritual que nos permite todavía sentirnos en cierto modo contemporáneos del siglo de Goethe, y por el contrario considerar la era barroca como una especie de prehistoria".[13]

Hay toda una serie de conceptos que reconfigura la Ilustración moderna, por ejemplo, "historia", "vivencia", "símbolo", "estilo", "verdad", "creación", "universalidad", etcétera; pero desde la perspectiva de Gadamer, es el concepto de formación donde se muestra de manera más clara la despolitización del sentido original a la que se someten los conceptos clave de la tradición medieval y antigua en la Ilustración. En otras palabras, en el replanteamiento de la idea de formación puede observarse con claridad cómo se intentó eliminar y sustituir la norma-

[12] H.-G. Gadamer, "Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu", en *Verdad y método I*, pp. 31-74.

[13] *Ibid.*, p. 48.

tividad crítica y política, en el sentido de formación de una *polis*, de importantes franjas del pensamiento previo a la Modernidad.

Muchas de las categorías que la Modernidad capitalista reconfigura dentro de su discurso no tienen ahora más que un eco lejano de lo que realmente significaban en el pasado y aun de lo que planteaban en la Ilustración. Los discursos sobre la historia de los pueblos tienen un nicho frágil en relativos nacionalismos; la noción de genio mantiene, pálidamente, la idea de don natural que le confiriera Kant; la vivencia, categoría central de lo moderno, se realiza según estándares económicos y morales bajo un patrón perfectamente establecido por la moda mercantil; la formación también tiene ahora un significado pragmático, el uso corriente de la palabra remite a los programas *express* de educación práctica, para lograr la correcta inserción del individuo en el mercado. Pero todos estos conceptos, en diferente medida, siguen operando en la vida diaria de una comunidad de manera muy diferente del uso técnico al que se les ha pretendido reducir. En tanto sea necesaria una estructura comunitaria, por ejemplo, mientras el lenguaje no pueda ser reducido a palabras técnicas para operar algo, entonces las viejas nociones, los viejos ecos de ciertas ideas permanecerán. Así, el sentido común aparece como un *factum*, como una condición de posibilidad de la misma comprensión y, por lo tanto, mantiene una estructura muy distinta a la idea de formación que se ofrece en las relaciones mercantiles de aprendizaje y ganancia en la actualidad.

Dos descripciones de la idea de formación: la representación clásica

La idea de formación se incrusta necesariamente en la de comunidad, según Gadamer, y si en algún punto la propuesta hermenéutica de este filósofo nos permite ver cuáles son sus limitaciones y cuáles sus alcances es cuando hace la interpretación del concepto de formación, porque justo en dicho concepto es donde tienen que convivir la idea moderna de la conciencia histórica, con la idea clásica de la tradición. De hecho, en la misma exposición del concepto que se hace en *Verdad y método I* hay una primera interpretación de la formación como genuinamente clásica y, después, en un segundo momento, se hace una

lectura dialéctica y romántica que intenta mostrar que la formación misma crea la conciencia. Todos estos movimientos conceptuales se dan porque detrás de la idea de formación que expone Gadamer hay una importante fenomenología de la comunidad. El saber mismo que intenta interpretarse, cuando se muestra el fenómeno del humanismo y se trata de comprender el concepto de formación, parecería estar guiado por una pregunta elemental para la hermenéutica contemporánea: ¿cómo puede una comunidad, en un mismo tiempo, ser consciente de su situación histórica y escuchar su tradición?

Se puede argumentar que la tensión entre lo clásico y lo moderno, la querella entre los antiguos y los modernos, suele decir Gadamer, está latente en toda la hermenéutica del filósofo alemán y, efectivamente, no se faltará a la verdad. Gadamer sigue en muchas ocasiones a Hegel en este punto, pero siempre intenta permanecer al margen de una última configuración dialéctica de la cosa. De hecho, en gran parte de sus trabajos él opta por subordinar una de las dos posiciones, generalmente la moderna, a la posición que históricamente fue vencida en la Ilustración: la tradición antigua.[14] Pero en el caso de la formación, la solución no es tan clara como en otros puntos. Por mencionar algunos, podemos decir que Gadamer, "metodológicamente", subordina los procedimientos dialécticos y fenomenológicos a la hermenéutica; históricamente encuentra la norma clásica más correcta en su aplicación moral que la norma romántica de la Modernidad; prefiere, contra Hegel, el momento en que se hace presente el espíritu objetivo (la tradición), al momento del espíritu subjetivo (la conciencia y la emancipación del sujeto) o, el ejemplo en el que los críticos de Gadamer suelen detenerse, que se privilegia la comprensión a la crítica teórica y, por lo tanto, se cancelan los procesos clave del discurso moderno, como son enunciar un juicio y postular sujetos de transformación. Bien, todo eso no es absolutamente claro en el discurso sobre la formación. Vamos a intentar mostrar cómo está planteado el concepto en la obra de Gadamer.

[14] Donde se configuraría definitivamente el cambio de fundamentación moral sería en la obra de Kant. Sin embargo, dos importantes hitos previos son sin duda la obra de Bacon y Descartes.

Hay, como señalamos, una primera lectura clásica del hecho. La formación no tiene objetivos exteriores, nos dice Gadamer, y, en ese sentido, la compara a la idea griega de *physis*. Muy por el contrario de lo que entendemos cotidianamente por formación, justo el desarrollo de capacidades objetivas tendientes a la especialización, aquí la idea no tendría ninguna "meta" por cumplir. No habría un sujeto que pudiera formarse de manera individual. La formación acontecería, como lo hace el sentido común, y más bien despertaría "la vieja tradición mística según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí".[15] Esta idea puede interpretarse en muchos sentidos, uno de ellos, por supuesto, sugeriría la formación del hombre moderno, aquel que ve en la imagen de Dios una esencia unívoca que hay que imitar. Pero, hay otra posibilidad tanto en la idea de *physis* como en la tradición mística. Imitar es adquirir conciencia de nuestra finitud. Intentamos reconstruir la vida de los dioses y las diosas no para ser como ellos y ellas, sino para darnos cuenta de nuestras carencias. Esta idea es radical en el periodo clásico griego, previo a Platón y Aristóteles, donde no sólo los hombres y las mujeres son imperfectos, los mismos dioses y diosas carecen de algo y están condenados y condenadas al devenir de las cosas.

Formarse sería, en términos radicalmente cristianos y católicos, este constante caer. La recurrente gnosis del ser que se descubre una y otra vez imperfecto. Esto también explicaría a la comunidad. Ella es un lugar donde se hace patente la carencia y la cotidiana necesidad de las otras y los otros. Si se revisa, pues, la idea de lo clásico del propio Gadamer, se pueden descubrir los elementos de esta formación más puntualmente. Vamos a repetir estos puntos, abordados en el capítulo anterior, dedicado explícitamente al movimiento de lo clásico y sus características normativas, las cuales se aplicarían al caso del sentido común y su constante formación:[16]

a) La formación del sentido común, en tanto es una representación clásica, es un movimiento autónomo que se significa e interpre-

[15] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 39.

[16] Estos puntos los he desarrollado previamente en el capítulo "La mediación clásica y la permanencia del pasado".

ta a sí mismo en el tiempo, no necesita de una normatividad universal ajena a la que la comunidad misma se da. Esto pasa en el arte clásico si seguimos a Hegel, no hay una regla mítica como en el simbolismo ni una configuración mística como en el romanticismo. En el arte clásico es la norma artística la que determina la representación.

b) La comunidad y su formación se muestran a sí mismas, son hechos públicos que se aprenden socialmente. Aquí también vuelve a ser útil el ejemplo del arte. Mientras que en el simbolismo el ser humano relata potencias que no controla, principalmente la naturaleza, y en el romanticismo, ya sea artístico o religioso, es necesaria una preparación para entender el mensaje místico, en el arte clásico la representación es pública y comprensible, es parte de la vida de toda la comunidad. Es importante recordar simplemente las plazas donde se desarrollan estas formas de arte históricamente: el arte simbólico se representa en lugares sagrados y con fines rituales; el arte romántico en las iglesias y ahora en los museos donde los iniciados pueden comprender; el arte clásico en cambio tiene su representación principal en las esculturas y piezas arquitectónicas que deben estar en lugares abiertos y públicos.

c) El modelo de lo clásico es esencialmente politeísta, análogamente, la comunidad tiene que vivir en la diversidad, de ahí su necesidad de constantes representaciones que armonicen la pluralidad misma de lo social. En la representación clásica y en el sentido común no existe una totalidad sistémica, ni una historia "real", en tanto racional y unívoca, sino que hay una historia llena de imaginarios que implica la actualización constante de la norma en la comunidad. Así, la representación clásica es más parecida a la norma simbólica, donde se radicaliza la conciencia de finitud y el ser humano se subordina a una naturaleza que lo rodea y que nunca podrá comprender totalmente. Representar es temer. Por el contrario, en la norma romántica, especialmente en el cristianismo, la intención es configurar las categorías *per se* de la historia de la humanidad: un Dios, un decálogo y un camino para alcanzar la felicidad.

Todo esto opera en la descripción de la formación como una categoría clásica; pero nada de esto implica por sí mismo el desarrollo de la conciencia moderna, del conocerse a sí mismo y colocar al hombre como categoría genérica y central del mundo. Hay una norma operando en la noción clásica de la formación, pero no hay aún un desarrollo de la conciencia; por el contrario, existe la "intencionalidad" de detener la existencia de la conciencia de sí mismo. Así, puede observarse como una derivación extrema de lo clásico lo barroco, donde no sólo no aparece la forma de la conciencia *de sí,* sino que hay una sobresaturación, una explosión de cualquier punto de referencia seguro, que ya no puede ser calificado como trágico, porque es tal la abundancia de imágenes y la retórica del discurso que no habría punto donde centrar conscientemente la tragedia de la vida.[17]

La descripción moderna de la idea de formación

Es justo en este contexto donde Gadamer empieza a introducir otra noción de formación con fines de rescatar una idea de conciencia. La incipiente postulación de Gadamer de la conciencia en esta parte de su trabajo tendrá su resultado final en una de sus categorías centrales: *la conciencia hermenéutica de la historia efectual* y, en el corto plazo, en la posibilidad de postular un humanismo.

Gadamer introduce la idea dialéctica de la formación siguiendo uno de los temas más importantes que planteó Hegel: el deseo. El punto se remite a una de las tesis con las que Hegel marcó la investigación social y económica en los tiempos que le siguieron, tesis que justo ahora, por decir lo menos, no parece corresponder a la realidad social. Hegel habría dicho que lo esencial en el trabajo no es consumir la cosa, sino formarla. Gadamer interpreta en este sentido la frase:

> En la consistencia autónoma que el trabajo da a la cosa, la conciencia que trabaja se reencuentra a sí misma como una conciencia autónoma. El trabajo es deseo inhibido. Formando al objeto, y en la medida en que actúa ignorándose y dando lugar a una

[17] Al respecto, véase Bolívar Echeverría, *La modernidad barroca*.

> generalidad, la conciencia que trabaja se eleva por encima de la inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad; o como dice Hegel, formando la cosa se forma a sí misma. La idea es que en cuanto que el hombre adquiere un "poder", una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo.[18]

Probablemente ahora sostendríamos que la enajenación se da en el hecho del consumo; pero la idea canónica dice que la enajenación acontece en la formación del objeto. La enajenación no es, como sucede en la actualidad, un proceso absoluto, un laberinto del que no se puede regresar, sino que se plantea como una noción dialéctica que implica la pérdida de sí y la recuperación de la alteridad. El deseo que se inhibe no se recupera como tal, sino que al final del proceso tenemos algo diferente; no la satisfacción de nuestro deseo inhibido, sino el conocimiento de que deseábamos de cierta manera determinadas cosas que ahora ya no nos interesan. Enajenar algo, por ejemplo a uno mismo, es, como su nombre lo indica, estar en lo otro, permanecer en lo diferente y adquirir conocimiento en la experiencia de que carecemos de algo. El momento de enajenación sólo se supera cuando sabemos qué éramos. Y en el regreso a sí mismo, aunque siempre hay un dejo de nostalgia, se cumple la dialéctica de sacrificar lo particular y elevarse a la generalidad.

En esta descripción, la formación ya no es el hecho clásico que acontece y del cual participamos sin tener claridad de las jerarquías. Esto no quiere decir que no hay procesos de dominación en la representación clásica; sí, los hay, pero no de manera sistemática. Los dioses constantemente se equivocan, el poder no tiene todavía la potencia de control que alcanza en la Modernidad; el dinero, la mercantilización y fetichización no juegan el papel central de enlazar a las sociedades modernas, en un simulacro metafísico, ni los procesos de conocimiento han cambiado, en el mundo clásico, el supuesto de la verdad por el *factum* de la ganancia. Por ejemplo, todavía el Sócrates platónico tiene esa tendencia clásica: conocer es darse cuenta de los límites del saber y ver el fracaso de la razón que quiere explicar las cosas. Ahora, en cambio, mediante las nociones de trabajo y deseo, tenemos identidades

[18] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 41.

claras que se tensan para que acontezca la formación. Existe el amo y el esclavo, el dominado y el dominador y lo importante ya no es la compresión del fracaso sino satisfacer el deseo.

La noción de formación, en la misma descripción de Gadamer, cambia radicalmente. Formarse es desear y enajenarse en busca de la satisfacción. La identidad del que desea se pierde en la otredad y, sin embargo, en ese movimiento violento el sujeto se conoce, elimina su deseo particular y ve la lógica general de la razón. El problema es que tras esta descripción del fenómeno ya está en latencia el idealismo de la razón. ¿Quién es el depositario del regreso a sí mismo después de la enajenación? Es la misma razón, al ser autoconsciente de sí. Adorno señaló que no es realmente un problema metodológico de la dialéctica el crear siempre esa linealidad y conclusión unívoca en la formación de las cosas. Es un problema de las mismas cosas que así se configuran.[19] Los seres y las cosas se enajenan, dominan y son dominados para darse una identidad, sacrifican siempre su particularidad para descubrir cuál es el concepto, cuál es la idea general que les otorga identidad. Y aquí ya no es el canto de la Modernidad el que hace sucumbir la idea de una formación clásica, es el proceso de toda Ilustración humanista que tiene como objetivo último iluminar con tal potencia las cosas que termina por eliminarlas y nos permite ver sólo la luz de la razón, el brillo mercantil de las cosas.

Gadamer es absolutamente consciente de esto y trata de tomar distancia del idealismo de la conciencia: "La formación comprende un sentido general de la mesura y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. [...] Y esta generalidad no es seguramente una generalidad del concepto o de la razón. No es que lo particular se determine desde lo general; nada puede aquí demostrarse concluyentemente".[20]

Pero la idea está ya presente: la normatividad y la crítica necesitan de la formación de una conciencia que tense y reconfigure constantemente las identidades. El paso siguiente es la definición de conciencia que da Gadamer, en la cual intenta acotar la figura de la conciencia del idealismo.

[19] Véase T. W. Adorno, *op. cit.*

[20] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 46-47.

Conciencia y sentido común

Gadamer planteará aquí, nuevamente, la tesis que recorre toda su obra y que se enuncia de maneras muy diferentes. Una de las cosas más importantes de su trabajo, como he señalado, es intentar desandar el camino que hizo Hegel, cambiar el sentido de la fenomenología del espíritu: regresar a la sustancia que forma la subjetividad; no elevarse a las categorías finales del sujeto, la conciencia y la razón, sino permanecer en el espíritu objetivo, en el mundo del saber práctico y de la tradición. De ahí que si bien la conciencia se forma en una lucha de identidades, no tiene su culminación en una generalidad racional o conceptual, sino que sería como un sentido de los que posee el ser humano, como a la vista ejemplifica Gadamer. Un sentido que todo mundo posee, pero que a la vez se forma relativamente; en primer lugar, en nuestra cultura y en la tradición en que crecemos; en segundo lugar, en la enajenación de nuestro deseo, en el encuentro violento con el otro y la otra.

La diferencia fundamental entre una representación hermenéutica y una representación moderna de la formación es que mientras en la primera se formaría una conciencia que abre la posibilidad de comprensión, en la segunda, la tendencia es formar una conciencia racional que tenga su función central en el juicio. Para Gadamer ambas representaciones operan, porque el sentido común, depositario de la formación en última instancia, juzga cotidianamente e intenta que se produzca lo correcto. El *sensus communis* es una forma de conciencia que representa de manera verosímil y enuncia la norma de la comunidad. Pero esta conciencia no es primordialmente un desarrollo dialéctico de la razón. En ella opera un movimiento dialéctico y racional, pero en su aplicación lo general no se establece como metodología y determinación, sino como un saber práctico que se experimenta y se modifica cada día: el sentido de la comunidad.

El humanismo posible

Una comunidad permanece en el tiempo porque es capaz de dar sentido al mundo que la rodea. Seguir pensando que la tradición y la

comunidad son fenómenos del pasado, remanentes incivilizados donde las relaciones de autoridad irracional predominan, es tener una doble ceguera. Primero, porque no se comprende cada comunidad en su contexto específico; segundo, porque tampoco se comprenden las relaciones en las sociedades desarrolladas. Ninguna comunidad, y con esto quiero decir, ningún grupo humano que se rige por su tradición y por su sentido común, ha cometido las atrocidades históricas de las llamadas naciones civilizadas. Esto no implica que el mundo mismo, a partir del siglo XV, haya devenido en una especie de infierno y que antes había comunidades paradisiacas que ahora resisten marginal y silvestremente el embate de lo moderno. Sólo quiere decir que, “objetivamente”,[21] desde que el capital se estableció como principio rector de la formación de las naciones y las relaciones fueron esencial-

[21] Ante el común argumento que afirma que son absolutamente relativos los índices de pobreza y las condiciones de injusticia en la historia de la humanidad, pues esto no depende de quién padezca la injusticia y la pobreza, sino del hecho de su inmemorial existencia, hay que señalar que, es cierto, la pobreza e injusticia que sufre una sola persona es de la misma gravedad que la que padecen miles. El problema real es que actualmente existen las condiciones materiales que deberían de garantizar la equitativa distribución de la riqueza y la justicia. En ese sentido, es mucho más grave la situación actual, ya que existe una racionalidad, mediocre y criminal, que abanderan las naciones que controlan el mundo. Algunos datos recientemente difundidos por la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social, auspiciada por la ONU, son los siguientes: 1) Del total de personas que habitan el planeta (cinco mil seiscientos millones), mil cuatrocientos millones viven en extrema pobreza. 2) La mayoría de estas personas pertenecen a los países subdesarrollados y casi mil millones “viven” en las zonas rurales, percibiendo menos de trescientos setenta o doscientos setenta y cinco dólares al año. 3) Las zonas geográficas que concentran el mayor número de pobres en sus áreas son África y Asia. 4) En América Latina y el Caribe 61 por ciento de la población rural vive en condiciones de pobreza. 5) La indigencia afecta a 20 por ciento de la población mundial. 6) Anualmente mueren en el mundo casi trece millones de niños por causas de enfermedades fácilmente prevenibles. 7) Cerca de quinientos cincuenta millones de seres humanos se acuestan cada noche con hambre. 8) Cerca de mil millones de adultos en todo el mundo son analfabetos funcionales y quinientos millones de niños están sin escuela. 9) De continuar las tendencias económicas actuales en la distribución de la riqueza, concluyen los informes de la ONU, en los próximos cinco años se sumarán a las actuales cifras un total de doscientos millones de personas más. (Los datos son de finales de los años noventas.)

mente de conquista y dominación, se formó una nueva racionalidad que cinco siglos después sigue entregando patéticas cuentas sobre el nivel de vida de la población mundial. Seguir pensando que la solución a la paradoja, entre haber abandonado el estado de escasez donde se forma la comunidad y vivir en un mundo estadísticamente miserable, se encuentra en la cara progresista e ilustrada de la Modernidad, aquella que sabe analizar y criticar las estructuras sociales y proponer sujetos de cambio, es no comprender, como decía Goya, que la razón produce monstruos.

¿Cuál es la solución, entonces? Intentar contestar esta pregunta es volver al círculo mágico de la reflexión que cree poder dar soluciones definitivas. Sólo se puede hacer una descripción y una interpretación de las mismas relaciones y ver cómo algunas veces está operando una norma y una crítica comunitaria que resiste la lógica de la dominación y del poder.

Aquí he intentado una descripción del sentido común como fundamento de un humanismo. En él habría una constante formación de la conciencia entendida como un sentido histórico que forma a hombres y mujeres para comprender, juzgar y aplicar un saber práctico. La conciencia sería un sentido común y comunitario. Por lo tanto, el punto importante no es la formación de conciencias subjetivas, pese a que éstas existen dentro de la comunidad, sino la formación de la tradición, en el sentido de adquirir una forma de transmisión determinada por sí misma. Un ejemplo, una vez más, es el lenguaje. Éste se desarrolla porque existen los y las hablantes y los y las escuchas, pero lo importante realmente es el lenguaje mismo. Las soluciones a un conflicto no se resuelven por la genialidad del que habla, sino por la formación del lenguaje como un sentido común que puede encontrar palabras y silencios para comprender lo que sucede e intentar producir lo correcto en una situación determinada. La comunidad no depende del descubrimiento científico y racional o de la voz elegida para dar el mensaje de salvación, sino de que el *sensus communis* nos forme para comprender. Las mismas experiencias científicas o religiosas sólo pueden ser comprensibles si hay un sentido común interpretando y adaptando los descubrimientos científicos o las reglas morales a la vida práctica.

No he tenido, pues, en este trabajo, un mínimo acercamiento a los proyecto ilustrados que junto al humanismo plantearan las grandes uto-

pías cívicas. Los libros canónicos: *La república* de Platón, *La Atlántida* de Bacon y *Utopía* de Moro contenían ya el germen de los sueños técnicos y racionales que el sujeto moderno ha intentado realizar. En ellos se abolía el sentido común para dar paso al sujeto que pudiera diseñar la utopía perfecta. Yo, por mi parte, creo que hay una conciencia que se forma en la enajenación de las identidades, pero, en vez de seguir adelante y edificar lo nuevo, regresa una y otra vez al espacio básico del humanismo, al sentido común donde se escucha el nombre de las cosas y sucede el milagro de nombrar algo que es comprendido por todos y todas. Se trata, acaso, de la *utopía* del fin del humanismo.

CAPÍTULO V
LA HERMENÉUTICA DE LA TRADICIÓN EN LA ÉPOCA DE LA REFLEXIÓN CRÍTICA

La tradición no sólo es real,
también es una invención.

Gustavo Kafú

La comunidad y el sentido común, dos hechos que se experimentan como *condiciones de posibilidad de la vida de cualquier naturaleza*, y que desde mi punto de vista acontecen como un impulso de permanencia, son la base de la vida cotidiana, de la manifestación de lo sagrado y, aun sublimados por complejos sistemas categoriales, de la moral. De todo este entramado posible, mi interés ha sido ver cómo este mismo sentido desarrolla una figura constante en la humanidad, *la tradición*, y cuál es la suerte y devenir en una época que le es contraria, tanto a la comunidad como a la tradición. Es, pues, el objetivo del presente capítulo, en relación con la obra, sintetizar los elementos de la tradición desde una perspectiva contemporánea y describir sus formas de conocimiento, frente a la más importante forma que se crea en el relato dialéctico: *la reflexión crítica*.

El problema de la tradición en la Modernidad

El pensamiento suele ser guiado desde determinados enfoques, desde diversas corrientes o escuelas que de antemano han recortado el tema de estudio. El pensamiento, no obstante, puede desbordar los rígidos marcos que acotan un fenómeno. La misma realidad que se pretende comprender puede hacer valer sus contextos propios dentro de todo marco preestablecido. En ese sentido, el problema de la tradición no puede pensarse desde una perspectiva que no incorpore una hermenéutica del contexto, *so pena* de que nuestra pretendida reflexión implique delimitar de antemano las posibilidades de comprensión del hecho que se estudia.

La tradición es un *factum* que al ser tematizado implica, como pocos otros, determinar el espacio y el tiempo del intento de comprensión. De lo contrario, en caso de no hacer valer el contexto de enunciación e intentar aclarar la red de creencias desde la cual abordamos el problema, se cosifica la noción de tradición mediante una reflexión analítica que, en principio, elimina los puntos más problemáticos e importantes de la misma idea de tradición.

Es, entonces, pertinente iniciar con una cuestión fundamental, ¿por qué la importancia de la idea de tradición en el pensamiento contemporáneo? El asunto tiene que ver con el agotamiento de la Modernidad. Al perder ésta su imponente sistema autorreferencial, su imagen histórica estable y continua, no sólo regresan a debate nociones aparentemente desechadas para siempre, sino que además esas viejas ideas muestran su vigencia en la historia, su operación silenciosa y marginal en el mundo de la vida que siempre fue y es mucho más que la pretensión del proyecto dominante de la Modernidad.[1]

Sin embargo, el regreso de viejas palabras y de antiguos referentes ha corrido por las aguas de lo moderno y es como si se hubiera perdido un brillo primigenio, quizá en las palabras mismas o quizá en las miradas que las sacan a la luz. Éste es el caso de la tradición, el de una palabra distante del mundo, que ni tiene un referente claro en las sociedades modernas ni puede formarlo con un andamiaje conceptual y metodológico que le es ajeno. Dice Gadamer al respecto:

> La praxis de la comprensión se ha modificado sin duda por la ruptura con la tradición y la aparición de la conciencia histórica; pero me sigue pareciendo dudoso que la conciencia histórica y

[1] En la introducción nos hemos referido a "La época de la imagen del mundo", donde Heidegger menciona los cinco rasgos que considera fundamentales de la Modernidad: la ciencia, la técnica mecanizada, la introducción del arte en el horizonte de la estética, la manifestación y obrar humano como cultura y la desdivinización o pérdida de dioses. Hay una ausencia sorprendente en la por demás brillante caracterización de Heidegger, una ausencia que acaso se encuentra determinando de manera fundamental en los rasgos que él menciona: la forma capitalista de la producción y circulación de la riqueza. Ese rasgo central de la Modernidad dominante sigue siendo un punto fundamental en el análisis de la permanencia y crisis de lo moderno.

> su depuración en las ciencias históricas del espíritu sean el motivo del desmoronamiento del poder de la tradición, y que el factor determinante no sea más bien la ruptura misma con la tradición, que empezó con el nacimiento de la época moderna y alcanzó una primera cota radical en la Revolución francesa.[2]

Por eso, en tanto la noción de tradición debe volver a tejer su lugar en la sociedad, tiene que formarse hermenéuticamente, tensando los prejuicios presentes con los horizontes abiertos del pasado y del futuro.

Hasta ahora he señalado que el contexto de la revalidación de la tradición es el agotamiento de la Modernidad. Intentemos ver qué es la tradición.

La tradición es parte de la historia de la escasez. No es ni una mercancía ni un objeto de estudio. La tradición es una de las formas de lo otro, algo que no poseemos ni que podemos *adquirir* en su totalidad y mucho menos controlar. De ahí que la tradición choque con la Modernidad dominante. La Modernidad capitalista no sólo es la posibilidad de poner fin a la historia de la escasez, en tanto el ser humano tiene un control de la producción que excede sus necesidades, sino, además, porque construye figuras autorreferenciales que fundamentan el mundo: la historia de las figuras omniabarcantes e increíblemente poderosas, tanto epistemológica como políticamente, del Estado, del *yo* y del sujeto. En este sentido, la pregunta por lo que es la tradición surge en un contexto histórico que ha tenido que crear referentes artificiales, donde lo tradicional se vuelve un significado plural y confuso. Por ejemplo, respecto a la idea de individuo y nación, dos conceptos que necesariamente remiten al conflicto entre la moderno y lo antiguo, dice Bolívar Echeverría:

> Originado en la muerte de "la otra mitad de Dios" —la de su divinidad como dimensión cohesionadora de la comunidad—, es decir, en el fracaso de la metamorfosis arcaica de lo político como religioso, el individualismo conduce a que la necesidad social moderna de colmar esa ausencia divina y a la vez reparar esa desviación teocrática de lo político sea satisfecha mediante

[2] Hans-Georg Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)", en *Verdad y método II*, pp. 253-254.

> una re-sintetización puramente funcional de la substancia social, es decir, de la singularidad cualitativa del mundo de la vida. A que la exigencia de la comunidad de afirmarse y reconocerse en una figura real y concreta sea acallada mediante la construcción de un sustituto de concreción puramente operativo, la figura artificial de la Nación.[3]

Justo porque la creación de naciones deviene, en parte fundamental, de una "necesidad de la empresa estatal" que delimita en el mercado mundial los monopolios económicos y políticos de las principales potencias, la formación de una tradición se vuelve un proceso de suma complejidad. De hecho, en los países con una historia imperial o de colonización, la tradición se vuelve explosiva y fragmentaria.[4]

Otro principio de la tradición que se violenta en la Modernidad es que *la tradición es parte de una historia contextual*. Estar en una tradición es una experiencia cotidiana y de pertenencia. Dos de las puntas de desarrollo de la Modernidad, la ciencia y la tecnología,[5] específicamente en sus aplicaciones cotidianas (la televisión, el teléfono, el automóvil, etcétera) lo que nos muestran, y lo que nos hacen experimentar con mayor frecuencia, es la distancia y la inaccesibilidad de lo otro:[6]

> Vivimos en una época en que la ciencia trae consigo el progresivo dominio de la naturaleza y regula la administración de la convivencia humana, y este orgullo de nuestra civilización, que corrige incansablemente los fallos de sus éxitos y crea constantemente

[3] Bolívar Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad*, p. 154.

[4] Parece clara la tesis de la fragmentación de una tradición en países colonizados, no así en países colonizadores; sin embargo, al respecto puede observarse un libro que ilustra la confrontación en el interior de un país colonial: W. Edward Said, *Cultura e imperialismo*.

[5] Puede consultarse al respecto: "La pregunta por la técnica", en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 24, pp. 129-154.

[6] Véase en el siguiente cuento de Eduardo Galeano esa dimensión trágica de la vida moderna: "Me lo contó Rosa María Mateo, una de las figuras más populares de la televisión española. Una mujer le había escrito una carta, desde algún pueblito perdido, pidiéndole que por favor le dijera la verdad. —*Cuando yo la miro, ¿usted me mira?...*" Eduardo Galeano, "La televisión", en *Mujeres*, p. 53.

> nuevas tareas de investigación científica que fundamenta a su vez el progreso, la planificación y la remoción de daños, despliega el poder de una auténtica ofuscación. Insistiendo en la vía de la configuración progresiva del mundo mediante la ciencia, se perpetúa un sistema al que la conciencia del individuo se somete resignada y ciegamente o contra la que se rebela no menos ciegamente.[7]

Tal es, en parte, el contexto en el que vuelve a cobrar vigencia la noción de tradición. Por ser un entorno con tal cantidad de tensiones en su interior es que el planteamiento del problema de la tradición es totalmente divergente de unos autores a otros. El espectro va desde nociones simplemente formalistas, que intentan clarificar elementos en el interior de un sistema teórico, hasta nociones sustanciales que intentan mostrar que la idea de tradición, tanto teórica como vitalmente, es infranqueable. En lo siguiente vamos a seguir básicamente la noción de tradición de Gadamer con el objetivo de delimitar el movimiento propio de constitución de ésta.

La constitución de la tradición

Hay tres elementos condicionando la constitución de la idea de tradición que operan de forma hermenéutica en el análisis de Gadamer. Primero, existe una vinculación de la tradición con la Modernidad que condiciona históricamente la interpretación del fenómeno. La reconstrucción de la idea de lo tradicional no puede pasar por alto el ataque al que ha sido sometida en la misma historia.

El segundo elemento, quizá el más importante de todos, es que se intenta hacer una reconstrucción dialógica del fenómeno de la tradición. No sólo se presupone que la tradición es un *tú*, que es una representación de la alteridad, sino que se le intenta comprender radicalmente bajo este presupuesto.[8] La tradición hace valer su voz y el autor

[7] H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)", en *op. cit.*, p. 243.

[8] "La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición*. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple

o la autora necesita mover constantemente su horizonte de interpretación para comprender la tradición como se hace en un diálogo con el otro o con la otra.[9]

El último elemento es el anclaje de la interpretación en el contexto, de tal suerte que eso se lleva hasta la analogía ontológica de la finitud. La noción de un intérprete finito no podría ser equiparable con la figura moderna del sujeto, por dar un ejemplo caro a gran parte de la teoría moderna. La finitud es una carencia que nos revela el vacío propio del intérprete ante fenómenos potencialmente infinitos como el lenguaje o la tradición y no la solidez, constitutiva y constituyente, del sujeto moderno. Es justo en el juego dialéctico con la infinitud que la finitud tiende a la comprensión, es decir, a la necesidad de lo otro: "¿no ha tendido siempre la hermenéutica a 'comprender' lo extraño, la voluntad inescrutable de los dioses, o el mensaje de salvación, o las obras de los clásicos mediante la interpretación, y no significa esto una inferioridad constitutiva del que comprende frente al que dice y da a entender?"[10]

En este mismo sentido, me parece que habría que entender la siguiente frase de Gadamer: "*En principio* toda lengua en la que vivimos es inagotable, y es un craso error concluir de la existencia de diversas lenguas que la razón está escindida. Lo contrario es lo cierto. Justamente por la vía de la finitud, de la particularidad de nuestro ser, visible también en la diversidad de las lenguas, se abre el diálogo infinito en dirección a la verdad que somos".[11]

acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos". H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 434.

[9] En ese marco habría que desarrollar una investigación sobre las metáforas y las formas de reconstrucción histórica que existen en *Verdad y método I*, un texto fundamental en la reconstrucción del fenómeno de la tradición en la filosofía contemporánea. Dichas formas discursivas, la metáfora y la analogía histórica, son elementos que permiten la apertura interpretativa y no errores de definición y conceptualización en el interior de la obra.

[10] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 255.

[11] H.-G. Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutica (1966)", en *Verdad y método II*, p. 223.

Es incorrecto presuponer en este párrafo un ingenuo optimismo moral del filósofo alemán. Por el contrario, aquí se sintetiza una potente comprensión del fenómeno del ser. Si el ser se devela también a través de un ser finito, un ser que reconoce como hecho trágico fundamental estar en un horizonte de comprensión acotado por el tiempo de su permanencia en el mundo, entonces, todo acto de comprensión necesita tender hacia lo otro. La única manera de superar la frontera del presente es reconociendo la vigencia del tiempo futuro y pasado en nuestro horizonte de compresión, y la única manera de lograr eso es *en* los otros y las otras. La conciencia del intérprete siempre es presente. Los tiempos vacíos de la conciencia, aquellos sobre los que ésta sólo puede proyectarse, dependen de la posibilidad que tengan de ser llenados, por esto, la verdad que somos es el diálogo *infinito* con las otras y los otros. Sólo descubriendo lo otro, aun en nosotros mismos, tenemos la posibilidad de develar las cosas; ese movimiento de descripción y narración es lo que Gadamer llama *el hecho de la verdad*. Otro problema es el hecho histórico que acontece en la superficie del movimiento de la verdad. El ser humano tiene la capacidad, ya sea mediante el uso de la razón ya mediante el uso de la fuerza, de imponer una norma histórica moral con pretensiones de universalidad. Hacer esto detiene el movimiento de la verdad, que en sí mismo, en tanto necesita de la existencia y del diálogo con los otros, implica ya una normatividad moral, que tiene como uno de sus principales principios saberse siempre finita.[12]

Racionalidad y tradición

El ataque decisivo a la idea de tradición, aquel que culminara la tendencia moderna por superar las antiguas creencias e instaurar una nueva racionalidad, se da en la época ilustrada. Es en esta época histórica

[12] Algo muy similar es la idea central de *El ensayo de la ceguera* de Saramago: hay algo en el interior de nosotros que nunca alcanzamos, eso somos nosotros. Nunca alcanzamos a la otra o al otro, porque en ese momento dejaría de ser tal, pero en tanto intentamos comprenderla o comprenderlo, en ese momento somos capaces de ver la verdad como carencia y finitud. En última instancia como movimiento hacia lo otro.

donde la Modernidad alcanza un grado de madurez tal que puede dar un giro absoluto a determinados presupuestos que aún operaban históricamente. No sólo se decide quebrantar y sustituir las normas tradicionales de manera radical, sino que se poseen los medios tecnológicos y científicos para llevar esa transformación a cabo. De ahí en adelante, la historia se vuelve vértigo. Aún hasta la fecha, aquello que ha acontecido sólo algunos años atrás muy pronto nos parece viejo.

Dos ejemplos pueden mostrar la radicalidad de la transformación. Por un lado, la existencia de la imprenta hacia finales del siglo XV no había transformado la idea de que el texto era depositario y referente de la verdad. La imprenta sólo había ampliado el círculo de conocedores de esa verdad; ésta es una de las cosas que se ponen en cuestión en la Ilustración, la idea de que el texto dice la verdad. Esta idea va aparejada con un ataque a uno de los principales fetiches religiosos, la escritura sagrada. El problema ya no será entre protestantes y católicos, como se venía dando en los siglos XVI y XVII, ahora la Ilustración propone un nuevo poder supremo que prescinde aparentemente de toda fe: la razón. La escritura juega un papel fundamental en el cambio que se gesta en esta época. El texto ya no es el lugar donde está la verdad, ahora deviene justo en lo opuesto. La existencia de un sinnúmero de obras sobre el mismo tema sólo nos muestra que no hay ninguna verdad realmente. No se cuestiona aquí la pluralidad de la interpretación, sino que el principio básico está roto. Ya no existe la verdad tal como se entendía antiguamente. La verdad era algo que no dependía del sujeto que la enunciaba, sino que estaba en el mundo y la comunidad tenía que saber interpretarla. La Ilustración moderna logra destrozar la idea de que la verdad se encuentra más allá del ser humano. Desde ese momento se concreta el sueño moderno, es el *hombre* el que tiene que construir la verdad y es la razón la que tiene que servir a los intereses del *hombre*.

Este paso empieza a concretar lo que ya Heidegger llamaba *el proceso de investigación*, que consiste, entre otras cosas, en la capacidad de producción de objetos modernos a grado tal que el mundo mismo es concebido como un objeto. Ya no existe ninguna sentimiento de extrañeza ante el mundo. No existiría más una diferencia fundamental entre el ser humano y la naturaleza. El sujeto decide tomar una posición histórica a través de la razón y, desde un control histórico del ser, em-

pezar a crear objetos, repartir territorios, regularizar los enfrentamientos bélicos... rehacer el mundo.[13] La naturaleza toda, que había sido algo superior al ser humano, algo extraño a lo que temía y consideraba como un ser vivo, se vuelve un objeto controlable y manipulable. Como bien señala Gadamer, en otro tipo de momentos ilustrados, como por ejemplo en la antigua Grecia, existe una mediación entre el pasado de las tradiciones y las pretensiones presentes de esa misma tradición. Así, en la obra de Platón, por ejemplo, hay mediaciones entre narraciones de mitos y configuraciones dialécticas; no hay un desmembramiento total con el pasado. En la Ilustración moderna sí lo hay, y eso tiene como resultado la objetivación de la tradición:

> [...] la tendencia general de la Ilustración es no dejar valer autoridad alguna y decidirlo todo desde la cátedra de la razón. La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón. Lo que está escrito no necesita ser verdad. Nosotros podríamos llegar a saberlo mejor. *Ésta es la máxima general con que la Ilustración moderna se enfrenta a la tradición y en virtud de la cual acaba ella misma convirtiéndose en investigación histórica*. Convierte a la tradición en objeto de crítica igual que lo hace la ciencia natural con los testimonios de los sentidos.[14]

Otros autores no parecen alcanzar a ver las implicaciones que tiene el que la realidad cambie los elementos básicos de configuración, en

[13] Las implicaciones hermenéuticas de esta actitud son inmensas. Por ejemplo, véase la crítica que hace Winch a MacIntyre por guiar su investigación antropológica desde las nociones de "prácticas de producción y consumo", las cuales ya se encuentran condicionadas por el movimiento de la investigación científico racional: "Lo que podemos aprender al estudiar otras culturas no son sólo las posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo. Esta dimensión de la cuestión es precisamente lo que MacIntyre obvia en su análisis de la magia zande; sólo puede ver en ello una técnica (desencaminada) para producir bienes de consumo". Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*.

[14] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 337. Las cursivas son mías.

este caso de la tradición, por otros completamente diferentes, como la investigación. Así por ejemplo, MacIntyre dice: "La racionalidad de una investigación constituida y constituyente de una tradición es, en gran parte, una cuestión del tipo de progreso que alcanza a lo largo de un número de tipos de estados bien-definidos".[15] Aquí se empieza por hablar, como lo hace Popper,[16] de tradiciones de segundo orden que poco tienen que ver con las tradiciones de las que nos habla Gadamer. El problema es que estos autores, positivistas o tardo positivistas, intentan colocar a estas tradiciones como *constituidas* y *constituyentes*, a través de procesos de "investigación racionales", que operan con un movimiento dialéctico de progreso y la formación de hitos históricos (estados bien-definidos, nos dice MacIntyre) de las relaciones que se dan en la realidad. En ese movimiento es que estas "tradiciones", a la vez que bloquean una comprensión dialógica de la tradición, constantemente intentan eliminar el contexto y no se percatan del condicionamiento histórico desde el que hablan; en otras palabras, hacen todo lo posible por desconectar una comprensión hermenéutica de la tradición.

Vamos a intentar ver cómo es que funcionan los procesos de investigación contra las tradiciones establecidas. Como en todo proceso de investigación moderno una de las condiciones es aislar al objeto, tenderle una red que acote su movilidad de acuerdo con una legalidad

[15] Alasdair MacIntyre, "La racionalidad de las tradiciones", en *Justicia y racionalidad*, 337.

[16] Dice Popper: "Tenemos que admitir, creo, que las nuevas historias que pusieron [los griegos] en lugar de las viejas eran, fundamentalmente, mitos, al igual que las viejas historias; pero hay dos cuestiones acerca de ellas que vale la pena destacar. Primero, no eran nuevas repeticiones o reordenamientos de las viejas historias, sino que contenían elementos nuevos. No se trata de que esto sea en sí mismo una gran virtud. Pero lo segundo y más importante es que los filósofos griegos inventaron una *nueva tradición*: la de adoptar una actitud crítica frente a los mitos, la de discutirlos: la tradición no sólo de contar un mito, sino también de ser desafiado por la persona a quien se le relata" (Karl R. Popper, "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, p. 149). La famosa serpiente, que representa el conocimiento, por fin se encuentra con su cola: la tradición de segundo orden se forma por la crítica que inaugura la tradición crítica. De ese círculo racional ya no se podrá escapar ahora. Así, todo aquello que no sea validado por un proceso crítico y metódico no es más que mitología.

preestablecida. La racionalidad que empieza a operar entonces es una racionalidad dialéctica. Si se ha logrado históricamente romper con la tradición, aunque sólo sea de una forma discursiva y formal, el siguiente paso de la investigación está ya condicionado de antemano. Este movimiento dialéctico tiene una ejemplificación perfecta dentro de la Modernidad histórica: la negación de la Ilustración es el Romanticismo.

> La inversión del presupuesto de la Ilustración tiene como consecuencia una tendencia paradójica a la restauración, esto es, una tendencia a reponer lo antiguo porque es lo antiguo, a volver conscientemente a lo inconsciente, etc., lo cual culmina en el reconocimiento de una sabiduría superior en los tiempos originarios del mito. Y esta inversión romántica del patrón valorador de la Ilustración logra justamente perpetuar el presupuesto de la Ilustración, la oposición abstracta de mito y razón. Toda crítica a la Ilustración seguirá ahora el camino de esta reconversión romántica de la Ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia "mítica", y se refleja en el estado originario paradisiaco anterior a la caída en el pecado del pensar.[17]

Como se ve, en esta férrea dialéctica no existen propiamente los elementos hermenéuticos que habíamos presupuesto para la manifestación de la tradición: contextualización, historicidad y dialogicidad. Aquí lo que hay es la formación de paradigmas que, a la vez que son clausos en sí mismos, son tautológicos, pues en el fondo reflejan el mismo principio absoluto de incomunicabilidad con lo otro.

Después de ese nivel de formalización, lo que le falta a esta dialéctica para que funcione a la perfección es un sujeto que sitúe los elementos en el tiempo y que, desde la conciencia histórica, nos señale el ineludible proceso de la investigación racional. Dice MacIntyre:

> Una de las grandes instituciones originarias de las investigaciones constituidas por la tradición es que las creencias falsas y los juicios falsos representan un fracaso de la mente y no de sus

[17] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I,* pp. 340-341.

> objetos. *Es la mente la que necesita corregirse*. Esas realidades que la mente encuentra se revelan tal como son: lo presentado, lo manifiesto, lo inoculto. Así la concepción más primitiva de la verdad es la claridad con que los objetos se presentan ellos mismos a la mente; y es cuando la mente no consigue re-presentar esa claridad que la falsedad, la inadecuación de la mente a sus objetos, aparece.
>
> Esa falsedad se reconoce retrospectivamente como una inadecuación pretérita cuando la discrepancia entre las creencias de un estado anterior de una tradición de investigación se contrastan con el mundo de cosas y de personas tal como ha llegado a entenderse en un estado posterior. Así la correspondencia o falta de ella llega a ser un rasgo de una concepción compleja de la verdad en desarrollo. Se expresa en los juicios la relación —de correspondencia o la falta de correspondencia entre la mente y los objetos; pero no son los juicios mismos los que corresponden a los objetos ni ciertamente, a cualquier otra cosa. Desde luego podemos afirmar de un juicio falso que las cosas no son tal como el juicio declara que sean, o de un juicio verdadero que el que lo hace dice que una cosa es lo que es y que una cosa no es lo que no es. Pero no hay dos cosas diferentes entre sí, un juicio, por un lado, y aquello representado por el juicio, por otro, entre las cuales una relación de correspondencia puede o no mantenerse.[18]

Si se observa con detenimiento, en estos dos párrafos lo que MacIntyre hace es, por cierto sin que una sola palabra lo delate, reconstruir el proceso idealista de conocimiento y sin embargo, propiamente, la reconstrucción no alcanza el complejo proceso de conocimiento planteado ya por Hegel. Por un lado, no es la simple percepción cotidiana de la realidad lo que hace que la conciencia, o la mente, se corrija en su interior para adecuar la representación de las cosas, esto se lo debemos a la existencia de "las grandes instituciones originarias de las investigaciones constituidas por la tradición". Aquí ya hay una de las clásicas interrogantes al movimiento dialéctico que narra MacIntyre: ¿hasta dónde el error de la conciencia está corregido *a priori*, esto es, hasta dónde la conciencia del sujeto histórico y contextuado se extravía

[18] A. MacIntyre, "La racionalidad de las tradiciones", en *op. cit.*, p. 339. Las cursivas son mías.

solamente para poder recuperarse? Aquí el problema es tan grande que llevó a pensadores como Adorno a desarrollar la idea de que lo que opera en la realidad es una dialéctica negativa, lo que implica que la última afirmación o adecuación de la mente no está garantizada por una síntesis de la afirmación y la negación dialéctica; o a Heidegger, a señalar la finitud del ser humano como estructura fundante de la comprensión previa a cualquier determinante dialéctica de la realidad, esto es, a cualquier "institucionalización" del movimiento de la conciencia.

Pero analicemos la respuesta de MacIntyre. Él señala que es necesario un principio de progreso, en sus términos, una "retrospectiva que muestre la inadecuación pretérita", lo cual implicaría una "verdad en desarrollo que se expresa en los juicios". El problema es grave, porque lo que hace MacIntyre es señalarnos que el juicio puede ser falso o verdadero, pero que no existe realmente algo más allá de lo que enuncia el sujeto. No hay diferencia alguna entre la cosa representada por el juicio y el juicio en sí. Con lo cual, a menos que se presuponga que el juicio presente siempre es correcto frente al juicio pasado, no sabemos cuál es el mecanismo de adecuación correcto: ¿qué garantiza que la adecuación sea verdadera o falsa? Además, ya en un idealismo galopante, al final se nos da a entender que el proceso de adecuación de la conciencia es con ella misma y que no hay tal realidad externa a la conciencia. La conclusión deviene necesariamente tautológica: no habría por un lado el juicio y, por el otro, la cosa representada, sino sólo la conciencia representándose a sí misma a través de los objetos.

Más adelante, y ya reducido el problema a la esfera de la conciencia, MacIntyre señala que "lo que con justicia podría considerarse verdadero es lo que haya aguantado suficientemente la interrogación dialéctica y la confrontación con las objeciones",[19] y volviendo a empatarse con Popper nos dice: "Las formas normales de argumentación se desarrollarán y los requisitos para una interrogación dialéctica exitosa se establecerán. La forma más débil de argumentación, y sin embargo, la que prevalecerá en la ausencia de cualquier otra, será la apelación a la autoridad de una creencia establecida, sólo en cuanto establecida".[20]

[19] *Ibid*., p. 340.

[20] *Ibid*., p. 341. A continuación MacIntyre hace dos observaciones para intentar deslindarse de la formación de relatos idealistas, pero realmente no lo logra. Nos

Aquí la réplica más atinada me sigue pareciendo la que Gadamer usa al hablar sobre el espíritu ilustrado: "existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición".[21] Los resultados, pues, de la investigación dialéctica constituida como "tradición" son muy claros; por un lado, un desprecio constante por aquello que está solamente *establecido* en una sociedad, por lo sustancial y cotidiano de una tradición; por otro, la permanencia de una "hermenéutica profunda", como la llamara Habermas, que sólo opera en última instancia, pues se presu-

dice que "Las concepciones de la racionalidad y de la verdad en cuanto incorporadas en la investigación constituida por la tradición se oponen a los relatos convencionales de los criterios cartesianos y hegelianos de la racionalidad" (*idem*). Por una parte nos dice que son anticartesianas las concepciones de racionalidad y verdad que constituyen una tradición de investigación, porque comienzan "con la contingencia y con la positividad de algún conjunto de creencias establecidas", pero eso no salva el punto. Las mismas *Meditaciones metafísicas* comienzan desde un discurso contingente y en un entramado de creencias y eso no les quita arbitrariedad alguna cuando intentan negar todas las percepciones empíricas del mundo. Más adelante señala que si bien puede haber el establecimiento de primeros principios, éstos "tendrán que haberse definido en el proceso histórico de la justificación dialéctica" (*idem*). Pero como hemos visto, en el caso por ejemplo de la Ilustración y su contraparte dialéctica, el Romanticismo, la justificación dialéctica no es garantía de comprensión de la realidad. Por otra parte, en cuanto a Hegel, MacIntyre no sale mejor librado, primero nos dice que sí hay una finalidad, una tendencia teleológica en la conciencia, en un proceso de investigación: "Ciertamente, hay implícito en la racionalidad de tal investigación la concepción de una verdad final, es decir, una relación de la mente con sus objetos que sería completamente adecuada con respecto a las capacidades de esa mente". Y después, negando todo hecho histórico, nos dice que tal finalidad realmente es quimérica: "Pero cualquier concepción de ese estado como uno en el que la mente podría conocerse por su propio poder a sí misma como adecuadamente informada queda eliminada; el Conocimiento Absoluto del sistema hegeliano es una quimera, desde la perspectiva construida por la tradición. Nadie en ningún estado puede jamás eliminar la posibilidad futura de que sus creencias y juicios actuales se muestren inadecuados de muchas maneras" (*ibid*., p. 342). El problema es que aunque sea falsa y quimérica tal pretensión de saber absoluto, lo cierto es que la pretensión existe y opera en el interior de una investigación bloqueando los procesos de comprensión y conocimiento.

[21] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 337.

pone que la crítica tiene los elementos pertinentes para salir de la tradición y juzgarla.[22]

Al negar el uso "establecido" de los conceptos en la cotidianidad de las sociedades y comunidades, para apelar a un ejercicio crítico y normativo, se perfila una restricción del concepto mismo de racionalidad. Sólo se concibe una racionalidad crítica que abstrae en forma reflexiva, que siempre tiene en la mira salir de las prácticas establecidas para juzgar. Véanse en cambio las siguientes referencias donde se bosqueja una noción de razón contextual que no puede abandonar, precisamente, los usos establecidos por las comunidades.

> Racionalidad no es *simplemente* un concepto como otro cualquiera en su lenguaje; es esto también, ya que, como cualquier otro concepto, tiene que estar circunscrito por un uso establecido: esto es, un uso establecido en el lenguaje. Pero creo que no es un concepto que el lenguaje, de hecho, pueda tener o no como, por ejemplo, el concepto de cortesía. Es un concepto necesario para la existencia de cualquier lenguaje: decir de una sociedad que tiene un leguaje es decir también que tiene un concepto de racionalidad.[23]

Lo más importante en la cita de Winch es que destaca que la racionalidad necesita, como el lenguaje, de una tradición establecida. De hecho, formar la misma comunidad es ya constituir un lenguaje y una razón. En el mismo sentido habla Gadamer: "Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce".[24]

[22] Dice Habermas: "Lo que hemos llamado experiencia comunicativa, se desarrolla por lo general dentro de un lenguaje, con cuya gramática viene fijado el enlace de tales esquemas. Pero el carácter discontinuo de la intersubjetividad convierte en tarea permanente la continua sintonización de un esquema común. Sólo en los casos extremos esta subterránea y permanente reconfiguración y desarrollo de esquemas trascendentales de comprensión del mundo en una tarea para cuya solución es menester recurrir explícitamente a la comprensión hermenéutica". Jürgen Habermas, "El enfoque hermenéutico", en *La lógica de las ciencias sociales*, p. 251.

[23] P. Winch, *op. cit.*, p. 66.

[24] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 343.

No se puede hablar entonces de tradiciones míticas que *afortunadamente* habrían sido sustituidas por tradiciones racionales o procesos de investigación. Toda tradición es ya racional, en tanto establece un sentido del mundo para la comunidad.

La tradición: configuraciones dialécticas y hermenéuticas

La crítica está ligada a la conciencia moderna de una forma fundamental. De hecho, para que la crítica garantice su permanencia como elemento rector dentro del proceso de conocimiento debe marcarse a sí misma un perímetro infranqueable que es el de la conciencia. Sólo de esa forma la crítica garantiza la direccionalidad de su apertura, sólo así fija una perspectiva ineludible y aparentemente holística. De ahí que la crítica y la conciencia en la Modernidad desconecten las pretensiones normativas y de validez de la tradición, porque ésta no puede reducirse a la conciencia histórica y a la focalización crítica.[25] Habermas, por ejemplo, al seguir tal movimiento de acotación de la tradición, llega a decir cosas como la siguiente: "La estructura de prejuicios, una

[25] En el momento en que se desconectan las pretensiones de validez de la tradición se establece una lectura crítica de ella y, en consecuencia, se desconectan presupuestos hermenéuticos clave. Por ejemplo, se presupone que uno puede saber plenamente cómo funciona una tradición ajena, cuando precisamente la interpretación es necesaria en todo proyecto hermenéutico por la inaccesibilidad total a lo otro. Véase la siguiente cita donde se muestra esta transgresión de la hermenéutica: "Al igual que los otros aspectos de la tradición, el ritual tiene que ser interpretado; sin embargo, esa interpretación no se encuentra usualmente al alcance del individuo común. En este punto, tenemos que establecer una conexión entre los *guardianes* de la tradición y las verdades que esas tradiciones contiene o revelan. La tradición contiene una 'verdad formularia' a la que sólo pueden acceder plenamente ciertas personas" (Anthony Giddens, "La vida en una sociedad post-tradicional", en *Ágora*, núm. 6, p. 14). Es interesante intentar comprender por qué Giddens habla, retóricamente, de la necesidad de la interpretación de la tradición y, sin embargo, señala figuras de interpretación como son los "guardianes" y "los individuos comunes", que él conoce desde una perspectiva crítica y no desde una perspectiva hermenéutica. ¿O acaso es cierto que cuando uno vive en una tradición, uno mismo se sabe "individuo común", esto es, ajeno a "la verdad formularia" de la tradición? No. Todos esos señalamientos sólo pueden llevarse acabo desde la crítica externa a la vida de la tradición.

vez que se torna transparente, ya no puede seguir actuando en forma de prejuicio".[26]

Como se observa, la calificación negativa de la noción de prejuicio no puede ser eliminada en el diagnóstico crítico. Pese a que Gadamer insiste en una definición de prejuicio muy similar a la de creencia (una red de condiciones de posibilidad que permiten el sentido del mundo), Habermas insiste en calificar los prejuicios, por fuera de la historia fenoménica real del mismo prejuicio o creencia, como una distorsión de lo real. No es de ninguna forma inválida la respuesta de Gadamer que se traslada al caso de la analogía entre el paciente neurótico y el supuesto proceso de coacción social: "No sólo el paciente neurótico sufre de una comunicación sistemáticamente distorsionada cuando defiende su neurosis, sino también, en el fondo, toda conciencia social que armoniza con el sistema social reinante y apoya por tanto su carácter coercitivo. Éste es el presupuesto que debe aclarar Habermas".[27]

Lo que hace el hermeneuta, simplemente, es demandar que a la contundente sentencia reflexiva de Habermas se le historice. De lo contrario, si Gadamer refutara la idea de que hay una analogía real entre armonización social, como sinónimo de coerción social, con una situación neurótica, se vería obligado a refutar en los términos que señala el incantatorio círculo dialéctico de la reflexión. Por el contrario, al pedir que se aclare el presupuesto básico, en el fondo lo que se pide es que tal presupuesto se contextualice. En otro texto el mismo Gadamer vuelve a dar prueba de que la demanda hermenéutica de contextualización es infranqueable: "Hablar aquí siempre de comunicación forzada en la que el amor, la elección de modelos y la sumisión voluntaria estabilizan la superioridad y la subordinación me parece un prejuicio dogmático en relación con lo que significa la 'razón' entre las personas".[28]

El punto es: presuponer que toda estructura de prejuicios ya implica una tradición autoritaria y coercitiva es simplemente un efecto de

[26] Habermas *apud* H.-G. Gadamer, "El enfoque hermenéutico", en *Verdad y método II*, p. 255.

[27] H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)", *op. cit.*, p. 249.

[28] *Ibid.*, p. 257.

un modelo analítico que obvia las formas concretas de recepción y transmisión de una tradición. Un error similar me parece que comete Mariflor Aguilar cuando escribe:

> Vimos que dos maneras de frenar el subjetivismo son la proyección o anticipación de perfección así como el énfasis contextualista. Pero vimos también que la anticipación que proyectamos sobre el texto interpretado carga también consigo los prejuicios de la tradición. La fusión de horizontes reúne así, por un lado, la tradición presente en los juicios del intérprete y, por otro, la tradición presente en el texto a interpretar; de cuyo resultado, habrá que presumirse, no puede surgir algo muy diferente a una sumisión a la tradición. Esto puede verse, entonces, como una tesis conservadora.[29]

Nuevamente el problema es de origen. Se emplea un método crítico que considera a la tradición como a un objeto, que además ahora, amenazantemente, bloquea las pretensiones de la conciencia crítica del intérprete en tanto lo subordina a la propia tradición. En el raciocinamiento de Mariflor Aguilar lo que aparecen son dos estructuras cosificadas, la tradición del texto y la tradición del intérprete, que vuelcan el juicio hacia la tradición del texto, hacia la pretensión del pasado puede decirse de acuerdo con el ataque de conservadurismo o, en otras palabras, hacia lo establecido como clásico.[30] El resultado

[29] Mariflor Aguilar Rivero, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*, p. 234. Véase una formulación similar en cuanto al enfoque de la noción autoritaria de la tradición: “Sólo podemos inclinarnos sobre las normas interiorizadas tras haber aprendido a seguirlas ciegamente bajo un poder impuesto desde fuera. Pero la reflexión, al traer a la memoria y poner ante ella esa vía de autoridad por la que fuimos dogmáticamente ejercitados en las gramáticas de los juegos de lenguaje como reglas de la comprensión del mundo y de la acción, puede despojar a la autoridad de aquello que en ella no era más que dominio y disolverla en la coacción bastante menos coactiva que representa la intelección y la decisión racional”. J. Habermas, “El enfoque hermenéutico”, en *op. cit.*, p. 255

[30] Por el contrario a una lectura cosificada de las tradición y su interpretación, la estructura circular de la hermenéutica tiene como base la interacción entre ambos elementos: “El círculo [hermenéutico] no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpene-

del análisis es tal porque se presupone que la tradición del intérprete ya se encuentra distorsionada y hasta, tendencialmente, enajenada por el hecho de estructurase, como toda tradición, en una red de prejuicios y en una afirmación de autoridad. El razonamiento está perfectamente desarrollado, precisamente, porque el metarrelato dialéctico lo que ha eludido es el momento concreto de recepción de la tradición, sin el cual, por cierto, no habría tradición. Sigamos un razonamiento de Gadamer para intentar refutar la noción de tradición establecida por la lectura crítica:

> Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*.[31]

En el pensamiento crítico de la Modernidad lo que se desconecta es lo que Gadamer llama el *topos* hermenéutico. La conciencia y la crítica moderna establecen paradigmas cerrados e incomunicables en principio, por ejemplo, la tradición del intérprete y la tradición del texto. La tarea crítica no se convierte ni siquiera en buscar procesos de síntesis entre ambos paradigmas, sino en intentar salir de las condicionantes de las creencias comunitarias para enunciar juicios objetivos y no condicionados. Si por el contrario se reconociera la tensión del intérprete (por ejemplo, en la misma la representación moderna del *yo*), con la representación de lo otro (por ejemplo, la tradición), entonces se vería con claridad que el ejercicio de comprensión abre la posibilidad de la manifestación de lo otro y, a la vez, abre la posibilidad del conocimiento de la identidad del intérprete como algo finito y carente de

tración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete". H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 363.

[31] *Ibid*., p. 365.

lo otro. No habría, como en el presupuesto del conocimiento moderno dominante, paradigmas cerrados, sino representaciones finitas. De la misma forma, sería imposible llegar a los juicios que postulan los pensadores críticos aquí citados porque no habría posibilidades de realizar una desconexión total entre el intérprete y su tradición. La tensión hermenéutica cancela una configuración preestablecida de la conciencia y de las cosas y nos obliga a escuchar realmente lo que nos es ajeno. En cambio, cuando se establecen paradigmas cerrados se idealiza la alteridad, se objetiviza y se caza críticamente.

Subjetividad y sustancia: crítica y hermenéutica

La configuración de la conciencia y la perspectiva crítica son, independientemente de que tratemos de radicalizar nuestros ataques hacia ambos fenómenos, ineludibles. En rigor, el resurgimiento de la hermenéutica y la tematización de tópicos y enfoques metodológicos marginados durante la Modernidad siguen siendo potenciados por el mismo agotamiento de figuras como la conciencia, la historia o el sujeto, y estrategias metodológicas como la duda, la crítica o la fundamentación racional. Y sólo se puede comprender la Modernidad al ser, siempre con matices y con diferencias profundas, parte de las estructuras racionales del imaginario moderno.

La Modernidad construye el mural más impresionante de toda la historia, la imagen misma de la historia de la humanidad, de la mano de la narración dialéctica. En este gran muro, la misma experiencia de la conciencia está determinada dialécticamente al descubrir que la cosa que experimentamos también tiene un movimiento dialéctico interno. El sujeto realmente se extravía en la búsqueda de su presencia y su identidad, pero se encuentra con otro que ya es el sí mismo. De esta forma, la finitud se captura en un movimiento infinito, como acontece en la obra de arte, de ahí la vigencia intemporal de la dialéctica. En ese momento, la narración y la trama no necesitan de ningún ser concreto, temporal e histórico, sino de otras figuras compatibles con lo infinito, como la crítica y la reflexión.

Éste es el contexto que deja atrás el mundo de la sustancia tradicional, que siempre se experimenta desde la finitud y da paso al universo

de las subjetividades modernas, las cuales intentan traspasar los dos hechos hermenéuticos determinantes: la tradición y la finitud.

Pese a todo, el papel sobre el que se ha escrito sigue ahí, las mujeres y los hombres a través de los cuales pasa el incontenible discurso reflexivo están ahí aunque sólo sea como sombras en la caverna. Y es en ese lugar, en esa historia mínima, historia de la escasez y el contexto, donde permanece la sustancia. Ésta es la idea clave de toda la presente obra, el intento de un regreso al pasado que se experimenta, paradójicamente, en la cotidianidad. Voy, pues, a dar paso al último capítulo de esta primera parte de la obra, donde intentaré mostrar las diferencias nodales entre la sustancia y el sujeto. Repito, pues, el enigma primero, y seguramente último, del presente intento de comprensión:

> *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*. Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel "sustancia", porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. Desde esto la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina.[32]

[32] *Ibid*., p. 372.

CAPÍTULO VI
SUJETO Y SUSTANCIA

[...] Corrió de aquí para allá, sin jamás poner término a su búsqueda. Fue como aquel que quiso detener el eco con un grito; o como el cuerpo que quiere adelantarse a su sombra.

Chuang-Tzu[1]

En todo discurso dialéctico existe un movimiento violento de afirmación y negación. Dentro de esas aspas atraviesa cualquier concepto. El resultado histórico de este movimiento, el de la identidad y la diferencia, siempre será una especie de nostalgia aquello ausente que sólo se recupera desde el pensamiento, al reconstruir las figuras dialécticas de la historia del propio pensamiento. Todo contenido que es desarrollado de manera dialéctica, toda realidad que se muestra ella misma como constitución del *logos,* olvidará aquello que era en el principio. Más aún, toda realidad será capaz de saber de sí misma, en el devenir de su misma muerte, que sólo era el "vacío del intuir" o el "vacío del pensar", como dice Hegel. La verdad y la realidad no están constituidas por hechos, sino por la historia de su devenir, por el movimiento dialéctico del que sólo queda un rastro configurado como nostalgia. Al contrario, cada pensamiento, cada momento de realidad preso en su contexto, cada hecho sólo será un vacío. Y aquí vacío, como señala Gadamer, no quiere decir "que algo no es, sino que está presente algo que no contiene lo que propiamente debería ser, algo a lo que le falta lo que él puede ser".[2]

El camino del ser (la concordancia entre el pensamiento de lo real y la realidad misma, en el sentido metafísico de ser) sólo será posible en tanto éste recorra su propia historia desde el pensamiento que

[1] Chuang-Tzu, "Retrato del dialéctico", en Octavio Paz, *Trazos*, p. 23.

[2] Hans-Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 94.

se desdobla en un pasado epocal y en un futuro utópico. La historia existe, desde una perspectiva dialéctica, mientras se piense, lo cual quiere decir que todo aquello que no pase por la conciencia y por la representación no se configura como realidad y, por lo tanto, no existe. Ésta es, a muy grandes rasgos, la historia de la narración moderna por excelencia: *el relato especulativo de la dialéctica*. En él siempre habrá que pensar en la subordinación de una representación conceptual a otra, en la ambigüedad de cualquier concepto ante el hecho del devenir y, en última instancia, en la violencia del saber absoluto, que es el deseo de síntesis e identidad entre la verdad y el saber.

Muchos son los pares conceptuales que descubre la especulación dialéctica, desde el objeto y el sujeto, la certeza sensible y la percepción, la intuición y el entendimiento, la conciencia y la autoconciencia, la eticidad y la cultura, hasta la historia del espíritu y el saber absoluto, pero en el centro de todos ellos existe una mediación fundamental, la que acontece entre la *sustancia* y el *sujeto*. Son estas dos nociones las que sintetizan toda la propuesta hegeliana, las que la expresan de manera más concisa y las que se encuentran como base de toda futura manifestación dialéctica de los contrarios. Baste señalar que el actual debate entre universalismo y relativismo, entre las nociones de individuo y comunidad, entre las ideas de tradición *versus* método, tiene como fundamento el hecho llamado por Hegel de la sustancia y el sujeto. El mismo debate que se plantea entre un relato dialéctico y un relato hermenéutico tiene buena parte de sus fundamentos en la distinción y confrontación entre esos mismos términos: lo sustancial y lo subjetivo.

Hegel mismo sintetizó su trabajo de la siguiente manera: "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*".[3] Y más adelante señaló:

> La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o a la mediación de su devenir

[3] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 15-16.

> otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.[4]

La complejidad, pues, que se encierra en la postulación de tales conceptos es determinante para entender no sólo el sistema hegeliano, sino lo que hemos señalado como el relato más característico de la Modernidad dominante: el modo de narrar y representar lo moderno como el progreso paulatino hacia el saber absoluto.

Los principales críticos de la obra de Hegel han hecho hincapié en el estudio de ambas nociones,[5] el objetivo del presente capítulo, como he indicado, es observar las diferencias expuestas sobre el punto por algunos filósofos e intentar postular una lectura hermenéutica (contextual, dialógica, en el sentido socrática,[6] y regida por el principio de representación de la conciencia finita)[7] que vuelva a interpretar el prin-

[4] *Idem*.

[5] Al respecto pueden revisarse los siguientes trabajos que se refieren al punto en particular: T. W. Adorno, "Espíritu universal e historia de la naturaleza. Excurso sobre Hegel", en *Dialéctica negativa*, pp. 297-360; Rüdiger Bubner, Cramer y Wiehl, eds., *Hermeneutik und Dialektik*; R. Bubner, *Zur Sache der Dialektik*; H.-G. Gadamer, "La idea de la lógica de Hegel", en *La dialéctica de Hegel*, pp. 75-108; Martin Heidegger, "El concepto de experiencia de Hegel", en *Caminos de bosque*, pp. 110-189; Dieter Henrich, "Lógica hegeliana de la reflexión", en *Hegel en su contexto*, pp. 79-198. También es útil para tener una perspectiva global del tratamiento del problema la compilación de Alasdair MacIntyre, *Hegel: A collection of critical essays*.

[6] Cuando hacemos referencia al diálogo socrático representado por Platón nos referimos a que la verdad no puede aparecer en la discusión de dos conciencias o sujetos, de ahí que Sócrates siempre descarte a su interlocutor; por el contrario, la verdad se muestra por sí misma, mientras que el sujeto sólo puede aspirar a percatarse de su no saber. Es, en ese sentido, que el mismo Sócrates termina sus monólogos en aporías, pues ni él ni ningún otro intérprete puede alcanzar a develar la verdad de las cosas.

[7] Estas nociones las he intentado sostener en el capítulo "La mediación clásica y la permanencia del pasado", en el cual señalo que una interpretación herme-

cipio filosófico contemporáneo sostenido por Hans-Georg Gadamer: la historia de la fenomenología del espíritu creada en la Modernidad debe de ser recorrida de adelante hacia atrás; lo cual implica, por un lado, no aspirar al saber absoluto, y por otro, permanecer en la representación de la sustancia y no en la del sujeto.

Uno de los principales problemas del objetivo que aquí persigo es la dificultad de la interpretación de la obra de Hegel y en particular de la *Fenomenología del espíritu*, que es el texto donde se muestra el desarrollo de la dialéctica de la sustancia y el sujeto. Aunado a esto, existe un problema central en la interpretación de ambas nociones; muchos pensadores, y de esto es un ejemplo central Henrich Dieter,[8] sostienen que el problema es la profundidad filosófica conceptual que plantea el pensamiento hegeliano, sin percatarse que más allá de esto existe una tensión histórica y efectual de la interpretación. Los términos de sustancia y sujeto representan dos proyectos de filosofía, los cuales siguen en tensión hasta nuestros días.

Por otra parte, pensadores que reconocen la tensión entre ambas nociones y que se orientan de un modo u otro hacia un determinado proyecto, por ejemplo la elección por el sujeto que hace Adorno,[9] y que retomará más adelante Habermas,[10] o la que hace Gadamer[11] por la noción de sustancia o la posición paradigmática de Heidegger[12] que

néutica estaría regida por tres principios básicos: el contexto, la "representación" de un tú y la escasez.

[8] Véase D. Henrich, *Hegel en su contexto*.

[9] Sobre este punto puede leerse la crítica de Adorno a Heidegger en la primera parte de la *Dialéctica negativa*, donde el crítico alemán sostiene la peligrosidad de optar por una definición del ser que elimine a los sujetos o entes como representación primordial del ser. La siguiente cita puede ejemplificar el sentir general de Adorno con respecto a las posibilidades de permanencia de la tradición y la comunidad, esto es, de la sustancia: "Doctrinas que se evaden del cosmos sin importarles el sujeto son, al igual que la filosofía del ser, más compatibles con la endurecida constitución del mundo actual y las oportunidades de éxito que ofrece, que una brizna de reflexión subjetiva sobre sí mismo y el propio cautiverio real". T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 72.

[10] Véase al respecto: Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* y *Pensamiento posmetafísico*.

[11] Véase al respecto, H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*.

[12] Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo*, y "Tiempo y ser", en *Espacios*, núm. 15, pp. 3-13.

intenta demostrar que existe un ser más originario que la sustancia y el sujeto, no desarrollan en forma explícita tal tensión. No existe, en rigor, un trabajo sobre las tensiones que se desarrollan desde el lugar del intérprete. Si bien la obra de Adorno puede ser leída radicalmente como un intento de explicar la tradición filosófica desde el contexto de la barbarie del presente[13] y la obra de Gadamer está llena de referencias hacia el mundo cotidiano y contemporáneo, el problema es que, en el caso de Adorno, la elección por un "proyecto crítico" lo conduce a *condenar* toda forma de pensamiento que no concuerde con la Modernidad romántica que se manifiesta, en última instancia, como la Modernidad revolucionaria, la cual, finalmente, también será negada por el mismo Adorno.[14] En el caso de Gadamer, el problema consiste en que nunca desarrolló de forma sistemática una crítica a la cultura contemporánea. El asunto no es, cabe aclarar, pedir iluminaciones, sino simplemente destacar que el problema de la sustancia y el sujeto, quizá por el mismo desarrollo fragmentario de la Modernidad después de la Ilustración, debe de rastrearse de una forma *sui generis*: apelando a lo no escrito, como diría Hegel, a la intuición vacía.

La complejidad del sujeto

La teoría es el desencanto
de todo conocimiento.[15]

Heidegger

El problema de la sustancia y el sujeto puede ser entendido de manera simple. En cierta medida, la traducción que han hecho las ciencias sociales del asunto es correcta: un sujeto o un individuo no puede ser comprendido sin apelar a la sustancia, a la objetividad que produce la

[13] Puede consultarse al respecto el impresionante texto de Adorno: *Minima moralia*, o "Meditación sobre la metafísica", en *Dialéctica negativa*, pp. 361-405.

[14] Desde mi punto de vista esto sucede en la *Dialéctica de la Ilustración*, donde se da una interpretación absoluta del mito y del *logos* y donde se perfilan los planteamientos que después desarrollará Adorno.

[15] M. Heidegger, "El concepto de experiencia de Hegel", en *op. cit.*, p. 121.

comunidad o la sociedad. La idea de que la conciencia social determina la conciencia individual, y la misma idea de que las determinaciones económicas y culturales son la base del desarrollo de una persona, traduce, en principio, la dialéctica de la sustancia y el sujeto. La sustancia sólo se plasmaría en las conciencias individuales. Una tradición sólo sería cognoscible a través del individuo que piensa y vive en el interior de esa sustancia. Pero el asunto que obvia esta primera interpretación también es simple y está expuesto de manera elemental: *si un sujeto se encuentra determinado por su tradición o comunidad, cómo puede éste hacer violencia sobre la misma*. El problema tiene una respuesta, pero ya no es simple: *la existencia de la libertad explicaría la tensión permanente entre la comunidad y el individuo*. De aquí en adelante las respuestas son múltiples y ficcionales. De hecho, no son, sino que han sido y serán.

¿Qué es la libertad? podemos preguntar, para aproximarnos al fenómeno de relación entre la sustancia y el sujeto. Esta pregunta ha sido contestada desde el abismo de prácticamente todo mito de fundación, donde la libertad es el mal, el desafío al orden, la aparición del caos, la irreverencia, la profanación de los dioses y del mundo; hasta el racionalismo de las respuestas modernas, donde la libertad es el principio de transformación de las cosas, la posibilidad radical de revolucionar la vida, la formación de la personalidad o el *a priori* de toda razón práctica o moral. Entre el héroe de la literatura y el sujeto social y revolucionario se encuentran una infinidad de personajes románticos que escriben la historia y que a su manera experimentan la libertad. Libre fue Ulises y Dante, como libres fueron el Quijote y K. Y sin embargo, cuando uno lee las ficciones, la narración constante de los mitos del mundo, uno se da cuenta de que el héroe sólo padece una libertad que lo supera. No es lo mismo el problema de la libertad medieval, entendida como libre albedrío, que aquella libertad estoica, que se manifiesta como un movimiento de deseos dentro de marcos dictados por la naturaleza, y ninguna de ambas tienen que ver, exactamente, con el problema de la libertad entendida como autonomía ni ausencia de determinismo o esclavitud. Como señaló Aristóteles, lo importante siempre será la trama, el mundo que forma el carácter de toda representación. La disyuntiva entre necesidad y libertad siempre se experimentará como trama y no como un acto individual del personaje. Sin embargo, en tanto la aparición moderna del problema acontece como

experiencia subjetiva, como representación, habrá que desentrañar qué es esta negatividad elemental que encierra la posibilidad de la transformación y re-evolución de la vida y del mundo, de la conciencia y de la autoconciencia del sí mismo, de la fundamentación de toda representación: *el subjectum.*

Para tal labor vamos a seguir la interpretación de Henrich Dieter, en la que se esbozan cinco rasgos fundamentales de la subjetividad en la dialéctica hegeliana:

1) El sujeto no debe de ser concebido, solamente, como *relación* consigo a partir del conocimiento. La vieja historia de la concepción del sujeto, planteada por Descartes como el *cogito ergo me cogitare*, debe de pensarse como una *acción*. De tal forma, que el camino de la duda cartesiana o de la postulación del sujeto trascendental kantiano tiene que leerse como un proceso de realización hasta llegar al enunciado autorreferente de la conciencia. *El sujeto es una acción*.

2) El proceso de realización del sujeto, la postulación del mismo como acción, implica que el camino de la subjetividad tiene que ser entendido como un recorrido de diferenciación y determinación. *El sujeto mismo es el* factum *de la diferencia y de la determinación de sí mismo y del mundo que lo rodea*. La acción de conformación del sujeto en la Modernidad es la acción de creación de la diferencia.

3) *El sujeto es de igual forma negatividad*. Toda experiencia, en tanto determinación del sujeto mismo y distinción o diferencia, es negativa. De hecho, la experiencia misma es negatividad. La negación que el mismo sujeto desarrolla del mundo se aplica de la misma forma, como queda brillantemente narrado en las meditaciones cartesianas, como una negatividad radical del sujeto hacia sí mismo. El sujeto niega la sujeción propia: su pertenencia al mundo, sus creencias, sus facultades perceptivas, su corporalidad y, finalmente, en la duda sobre Dios, el sujeto experimenta el desarraigo comunitario y religioso. No es otra cosa el camino que Descartes recorre al dudar de todo hasta refugiarse en el *cogitar*.

4) *El sujeto es también el "estar-ahí" o la realidad.* El sujeto, al negar toda otra realidad, fundamenta la única realidad posible. El par dialéctico que forma la representación consciente entre el pensar y el existir implicará la fundación de todo lo real a partir de la subjetividad. Sólo lo que se piensa, lo que se ha dudado y recuperado desde la conciencia y

su representación, podrá ser real; lo otro, la diferencia que no se hace autoconsciente, tendrá que desarrollar una subjetividad consciente de sí e incorporarse a la realidad de lo pensado.

5) Finalmente, *el sujeto es la definición en sí misma: el concepto*. La labor del juicio, del significado y del mismo predicado que amplía la significación estará al servicio de la definición subjetiva. En el pensamiento moderno y en la lógica tautológica de la identidad, lo importante será la concordancia radical de los adjetivos al sustantivo. Como indicara Hegel:

> El elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto, lo que le da un contenido que es, en sí mismo y en todo y por todo, sujeto. No se da, pues, ningún contenido de esta clase que se comporte como sujeto puesto como fundamento y al que su significación le corresponda como predicado; inmediatamente, la proposición es solamente una forma vacía. Fuera del sí mismo intuido de un modo sensible o representado, sólo es, preferentemente, el nombre como tal nombre el que se designa el sujeto puro, lo uno carente de concepto. [...] La exposición deberá, ateniéndose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica y no incluir en ella nada que no haya sido concebido ni sea concepto.[16]

La única cosa que puede ser concebida como concepto es la sustancia, la tradición podríamos decir en una interpretación radical de sustancia. El adjetivo, la predicación o la cosa juzgada es la sustancia, y si bien es aquello que determina la subjetividad, también es aquello que se nombra dentro de sí como sujeto.

Éstos serían los cinco rasgos elementales que sustentan la propuesta de subjetividad en la *Fenomenología de espíritu*: el sujeto es *una acción que busca la diferencia desde la experiencia de la negatividad, lo que implica su presencia, su estar ahí como fundamento conceptual de todo lo real*. El todo, por lo tanto, se mueve, se transforma desde el sujeto y su intento de diferencia con la sustancia. Dice Hegel: "La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo *negativo* en general. Puede considerarse como el *defecto*

[16] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 43-44.

de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el *vacío*, como el motor, ciertamente, como lo negativo, pero sin captar todavía lo *negativo* como el sí mismo".[17]

Esto negativo en sí mismo no es otra cosa que el sujeto, el yo, el héroe.

El problema, sin embargo, continúa siendo la determinabilidad de la sustancia desde el sujeto, la tensión de ambas categorías dialécticas. La experiencia misma arroja al sujeto, al hombre o a la mujer, a la negatividad de la diferencia y a la búsqueda de la identidad con el sentido común, a la postulación del concepto del mundo. No es, pues, un ser que surge de manera espontánea en la historia de la Modernidad o en toda iluminación histórica. El ser humano, concebido como sujeto, es parte del mismo movimiento de la sustancia, de la tradición y el lenguaje. No existe en el fondo de la definición de sujeto de Hegel ninguna subjetividad formal que opere de manera instrumental y externa a la sustancia misma. Como correctamente señala Dieter Henrich, cuando tenemos un concepto de sujeto idealista se debe a que la subjetividad "solamente logra concebirse en relación con otro distinto de ella y por eso no en igualdad consigo misma. Permanece así 'abstracta' y 'vacía', porque como negatividad simplemente se contrapone a toda determinación. Si se le pensase a la vez como sustancia, no podría mantenérsela en esas contraposiciones".[18] Sin embargo, aun cuando estemos interpretando la noción de sujeto de Hegel desde una perspectiva no idealista, eso no elimina la constatación recurrente de que el sujeto hace violencia sobre la sustancia.

Grosso modo, tenemos en principio que la sustancia debe de ser pensada como identidad, mientras que la subjetividad es primordialmente negativa. La dialéctica de ambas es lo que posibilita el pensamiento absoluto, la desaparición de cualquier cosa en sí misma. Este planteamiento de Hegel intenta responder a la fractura primaria del saber con la verdad, donde se experimenta la separación original entre el pensamiento y lo pensado. De ahí que la misma fenomenología sólo pueda terminar en la identidad entre lo real y lo pensado. Hegel, enfrentado las aporías que plantearan las críticas de la razón pura y

[17] *Ibid.*, p. 26.
[18] D. Henrich, *op. cit.*, p. 90.

práctica kantiana, intenta narrar cómo es posible la concordancia entre la representación de la conciencia y la cosa en sí misma.

No obstante, el problema de esta representación es que la única posibilidad de concordancia es a partir de la subordinación de la sustancia al sujeto. Es el proceso de la subjetividad el que se vuelve consciente de sí mismo o autoconsciente, el que una y otra vez supera la conciencia natural de la sustancia. Si bien la tesis última de Hegel es que el sujeto debe de arribar a la Razón, al Espíritu y al Saber Absoluto, esto es, debe de abandonar la forma de la individualidad y demostrar que el yo sólo se encuentra en el nosotros comunitario, lo que no puede dejar de observarse es que este camino se realiza desde el panóptico de la racionalidad, desde el pensamiento que ya tiene prefigurado un camino que debe de concretarse en la universalidad del saber. No importa el hecho de que, como señala en su interpretación Dieter Henrich, en cuanto "el sujeto reconozca las determinaciones de la negatividad como su propia realidad, llegará a cumplir en ellas su igualdad consigo y, con ello, su autodeterminación".[19] Esto no elimina que esa determinación reconocida, que es la sustancia, se encuentre *reconfigurada* desde el poder supremo de la visión del sujeto que reescribe la historia de la sustancia.

Entonces, la libertad parecería ser una ficción que nos conduce a reconocer la interioridad de la sustancia dentro de cualquier subjetividad, dentro de cualquier héroe que regresa a casa y reconoce su sentido común primario; pero no es así, la subjetividad jamás regresa a la tradición, sino que la convierte en otro sujeto y la enfrenta y neutraliza en el momento de postular una racionalidad, un *logos* absoluto. La libertad es real y existe, en tanto a través de la conciencia supone la verdad y la realidad del mundo. Por ejemplo, en el final de la dialéctica del amo y el esclavo, ya toda apertura del ser está perdida y la configuración histórica se realiza desde la libertad que genera el temor de la supervivencia.[20] La racionalidad subjetiva no regresa a la tradición

[19] *Ibid*., p. 91.

[20] Al respecto véase la siguiente interpretación de Bataille sobre el final de la dialéctica del amo y el esclavo: "La condición que yo *consideraría* sería la de salir, emerger del 'tejido'. E, inmediatamente, tengo que decir: esa condición que yo *consideraría* sería la de morir. ¡En ningún momento tendré la posibilidad de *considerar*!"

sustancial, sino que acata una ficción deformada y amenazante que presupone que era la sustancia primera, la conciencia natural ahora civilizada, guiada, desde el fondo del terror, por las reglas racionales del progreso del saber y la libertad de la voluntad.

Adorno y la elección del héroe

El pretendido recomenzar a partir de cero es la máscara de un olvido forzado; la simpatía con la barbarie no le es ajena.[21]

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención.[22]

Adorno

Seguir la exégesis de Henrich sobre la subjetividad, ha sido importante, no sólo para observar la complejidad del concepto de sujeto y no caer en una descalificación del desarrollo de la subjetividad como una noción formal e idealista, que desconoce el proceso de formación comunitaria de toda subjetividad, sino, principalmente, para reconocer que *el sujeto está ahí*, imponiendo una realidad que no puede ser desconocida. El sujeto existe, ni siquiera es un fenómeno propio de la Modernidad, aunque es aquí donde se radicaliza la autoconciencia de la subjetividad. El sujeto es ya un proceso en todo momento de iluminación. La historia del sujeto, si bien es una historia básicamente de la Modernidad, también puede mostrarnos cómo este ser llamado sujeto ya aguardaba para su representación en la historia, ya había surgido en diferentes momentos históricos y prefiguraba su representación

El esclavo, pues, no actúa con ninguna libertad, sino que sabe de antemano que tiene que fundar una racionalidad de sobrevivencia. Bataille, en Jacques Derrida, "De la economía restringida a la economía general. (Un hegelianismo sin reserva)", en *La escritura y la diferencia*, p. 382.

[21] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa,* p. 75.

[22] T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 250.

absoluta en la racionalidad moderna y en la religión cristiana. No es pues del todo correcto que la dialéctica del sujeto y la sustancia se limite a la metafísica hegeliana (a la narración sistemática de las figuras del espíritu), porque tal dialéctica se encuentra más allá del sistema hegeliano. Las tramas relatadas dentro de toda metafísica deben de contener, como lo muestra la metafísica platónica, lugares ocultos para el pensamiento. La metafísica, más que ser una fundación del mundo, continúa siendo, en un solo momento, una "facultad del desear" y una intuición del más allá nuestro.

En ese sentido, la pregunta por la libertad sigue siendo una cuestión metafísica y, en tanto la subjetividad negativa se desarrolla en la filosofía moderna y medieval bajo esta pregunta, la respuesta no puede ser sistémica. La dialéctica no puede cerrarse. Así, será pertinente examinar algunas posiciones que optaron por tomar partido entre la sustancia y el sujeto, desde la premisa de que esas dos categorías de la historia del pensamiento dialéctico continúan enfrentándose en la actualidad sin una prefiguración circular.

He dicho anteriormente que la contradicción entre la sustancia y el sujeto puede traducirse a muchos otros términos, ya que es la base del mismo sistema hegeliano. Uno de ellos es la confrontación misma entre la dialéctica y la hermenéutica. La dialéctica está presupuesta en todo el sistema hegeliano, pero ésta sólo se vuelve ciencia en el momento en que el sujeto deviene autoconsciente, deja atrás los mundos culturales y contextuales (el arte y la religión) y entra en el reino de los puros conceptos especulativos. Por el contrario, mientras la historia y el pensamiento se encuentren en los mundos pretéritos del arte y la religión (los mundos del espíritu objetivo y finito), estas representaciones se encadenarán a nociones de verdad y de saber que son interpretaciones necesarias pero caducas. La dialéctica debe de ir superando toda interpretación en el interior del sistema. De esta forma, mientras la sustancia y su "atávica tradición" no se desarrollen como un sujeto autorreferente, la hermenéutica tendrá prioridad sobre la racionalidad dialéctica. En otros términos, no será superada la conciencia finita del intérprete.

En esta confrontación, y a la luz de la nueva barbarie mundial que inaugura la Primera Guerra Mundial al inicio del siglo XX, las opiniones tendieron a dividirse entre los que relacionan la decadencia del

mundo con el proceso de acumulación de poder y desarrollo técnico, que inaugura el sujeto moderno, y los que señalan que es la permanencia de las tradiciones contextuales la que sigue generando un permanente conflicto en un proceso inconcluso de Modernidad por la búsqueda común y consciente del progreso, la democracia y la racionalización de las diferencias. Por supuesto que también existen intentos de mediación,[23] pero en general sólo son exitosos en un terreno superficial. Cuando estas teorías dialécticas y hermenéuticas empiezan a profundizar en los problemas contemporáneos tienden, necesariamente, a optar por una posición que determine a la otra.[24] Esto es lo más importante, no se niega la existencia de dos formas de configurar el pensamiento y la representación del mundo, pero sí se elige una de ellas como determinante, lo cual implica no sólo un principio crítico y normativo, sino también una diferencia fundamental en las concepciones de humanidad y Modernidad presupuestas en el debate. Todo esto se encuentra desarrollado en el texto de Hegel. El hecho de que el camino ascendente del saber sea hacia la subjetividad y no hacia la sustancia presupone una teleología del conocimiento que determina lo que queda atrás. Como ha dicho Heidegger: "El progreso es una

[23] Uno de los representantes más importante de esta tendencia es Paul Ricoeur. Si bien ha sido importante su deseo de mediar entre las tradiciones críticas y hermenéuticas, desde mi punto de vista el resultado es poco fructífero, ya que ese intento de mediación teórico obvia la manifestación fenoménica de las contradicciones y termina apostando por una dialéctica de permanencia entre las llamadas "escuelas de la sospecha" y "escuelas hermenéuticas", que no reconoce el imperioso movimiento de la misma dialéctica que siempre será favorable a las escuelas de la sospecha y sus instituciones de investigación objetiva: el sujeto, la verdad como concordancia y la racionalidad histórica. Véase al respecto: Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, y Paul Ricoeur, "Hermeneutics and the critique of ideology", en *Hermeneutic and the human sciences*, pp. 63-100.

[24] Gadamer ha protagonizado dos de los debates más importantes al respecto, los cuales no sólo han conducido a los participantes a definir una posición radical e irreductible en última instancia, sino que han orillado, desde mi perspectiva de manera correcta, a seguir sus posiciones en el mismo sentido, esto es, a asumir una posición de principio que se vuelve incompatible con la otra. Los famosos debates a los que me refiero son los que Gadamer ha sostenido con Habermas y Derrida, véase al respecto: H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*; J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, y Diane Michelfelder y E. Richard Palmer, eds., *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*.

marcha cuyo movimiento se ve determinado desde la meta, esto es, desde la violencia de la voluntad de absoluto".[25]

Centrémonos en uno de los principales pensadores de la negatividad, Theodor W. Adorno. Él opta por el desarrollo de la subjetividad y encuentra peligroso el hecho de regresar a la idea de la sustancia; más aún, critica a Hegel por mantener un principio de ambigüedad entre la sustancia y el sujeto. Si recordamos que el debate sobre la subjetividad atraviesa el problema de la libertad humana y se enfrenta a la forma de relatar al mundo, esto es, desde una perspectiva dialéctica o hermenéutica, no será sorprendente que Adorno concluya su debate sobre la sustancia y el sujeto con el siguiente anatema: "No hay hermenéutica capaz de escamotear que la palabra sumisión significa lo contrario de libertad. La supuesta síntesis de ésta con la necesidad se pliega a ella y se contradice a sí misma".[26]

El contexto de la crítica es el siguiente. Adorno utiliza dos referencias importantes sobre el tema. Las citaré aquí. En primer lugar, Hegel sostiene que: "La subjetividad misma es la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia; y la distinción entre el sujeto y aquélla, como su objeto, fin y fuerza, solamente es la diferencia de la forma, que a la vez ha desaparecido inmediatamente".[27]

Aquí puede seguirse la interpretación liberal y marxista más progresiva de la obra de Hegel: existiría una identidad entre la conciencia del sujeto individual con la conciencia social o comunitaria; finalmente, el papel de la subjetividad, en tanto se vuelve real, es lograr el bien común. De este modo, no existe diferencia alguna entre el sujeto y la sustancia, como indica Hegel, sólo hay una diferencia formal, una mediación conceptual que desaparece en el momento en que la realidad se desenvuelve.

La segunda cita de Hegel reza así: "Desde el momento en que el Estado, la patria, constituye una comunidad de existencia, desde el momento en que la voluntad subjetiva de los hombres se somete a las leyes, la oposición entre libertad y necesidad desaparece".[28]

[25] M. Heidegger, "El concepto de experiencia de Hegel", en *op. cit.*, p. 151.
[26] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 349.
[27] *Ibid.*, p. 348.
[28] *Ibid.*, p. 349.

Adorno descubre aquí que es “la sustancia” lo que está determinando, en última instancia, a la subjetividad. La cita es lo suficientemente explícita y cada vez se ilumina más a la luz de los nacionalismos forzados y superficiales que se desarrollaron y desarrollan en la Modernidad colonialista. Esta misma cita da pie a la conclusión de Adorno, donde señala que ninguna “hermenéutica” (acentuando con la palabra su interpretación de que los procesos de comprensión de la realidad son finalmente intentos de justificación ideológica de un poder establecido) nos puede negar que la “sumisión” es lo contrario de la “libertad”. Así, queda también criticada la idea de Hegel sobre la dialéctica de la libertad y la necesidad, cuando señala Adorno, que, al final, no existe ninguna libertad, sino sólo una necesidad que se impone como sobrevivencia:

> La falta de determinación concreta que presenta el concepto de subjetividad es explotada como ventaja de la objetividad superior por parte de un sujeto depurado de contingencia, así resulta más fácil la identificación de sujeto y objeto a costa de lo particular. Hegel anda en este punto al uso de todo el Idealismo; pero a la vez socava su afirmación de la identidad ente libertad y necesidad. Al hipostasiar como espíritu el substrato de la libertad, el sujeto, éste se distancia de tal forma de los hombres de carne y hueso, que la libertad en la necesidad les vale para nada.[29]

Adorno no deja de tener una idea negativa de la sustancia y a partir de esto la proyecta como la referencia velada de toda “filosofía del ser”. Su principal referente al respecto era Heidegger y el nacionalsocialismo alemán. El crítico alemán desarrollará entonces una importante teoría sobre la decadencia de la crítica y la emergencia de las ontologías. Con su cortante pluma, señalará, por ejemplo, que:

> El automatismo ineludible con que se forma aporéticamente el concepto hace que se cumpla en la filosofía del ser, contra su voluntad, el juicio que dio Hegel del ser: una misma cosa con la nada y a la vez distinto de ella. En este punto Heidegger no se engañó en absoluto. Pero lo que hay que objetarle a la ontología existencial no es ese nihilismo, al que para su horror le reduciría más tarde

[29] *Idem*.

> al existencialismo de izquierdas, sino el hecho de presentar como algo positivo la pura nihilidad de su palabra suprema.[30]

Y, efectivamente, la ontología radical de Heidegger desconecta cualquier dialéctica de la realidad y opta por la manifestación fenoménica del olvido para explicar por qué, desde su perspectiva, se ha ausentado el ser. El hecho además es, como señala Adorno, considerado de manera positiva: la *nada* en que se olvida el ser durante la historia del pensamiento occidental aparece para Heidegger como la promesa futura de que el ser regresará.

De igual forma, en su ataque a la radicalización de la sustancia, Adorno logra mayor comprensión, respecto al planteamiento de Hegel en referencia a la esencia, que Heidegger. Para Hegel, nos dice Adorno, la esencia procede del ser y a la vez se constituye frente al ser como una existencia, mientras que para Heidegger, al describir simplemente las "realidades espirituales", pasa por alto el principio dialéctico de la transformación de las cosas en tanto son pensadas. El ser no puede ser el mismo después de ser pensado. El principio de ambigüedad y movimiento del ser está fuera de la idea del olvido y la recuperación heideggeriana del ser primigenio.[31]

Estas breves notas sobre el enfrentamiento de las teorías del ser que realiza Adorno las he hecho para mostrar su contundente ataque a la figura de la sustancia. Para Adorno, el problema de una filosofía de la sustancia radicaría en la ausencia de sujetos transparentes para la postulación de una crítica. Y éste es un elemento incuestionable de la hermenéutica contemporánea: *una correcta interpretación es aquella donde el intérprete ha logrado desaparecer*.

Por otra parte, no dejan de ser correctas en muchos aspectos las críticas de Adorno, especialmente las que dirige contra la filosofía de Heidegger y su teoría esencialista del ser. En esa filosofía aparentemente antimoderna se gesta la formación de un principio tan determinante como todo mito engendrado por la Modernidad. En la ansiada develación divina, humana y racional se encuentra un nuevo principio revelador: la verdad del Ser olvidado.[32]

[30] *Ibid*., p. 84.

[31] Véase al respecto, *ibid*., p. 85.

[32] El tema es expuesto con mayor detalle en el capítulo "El relato y la verdad".

Ahora, no obstante lo correcto de algunos planteamientos de Adorno, el problema de esta radical crítica a la sustancia continúa siendo la visión determinante de la razón moderna. Esto se desarrollaba ya en *Dialéctica del iluminismo*, donde existe una interpretación unívoca de los procesos alternos a la Modernidad dominante. Adorno no ve que las posibilidades de transformación, de permanencia y de resistencia de una comunidad no están solamente ceñidas a la mitología romántica de la crítica, la utopía y la revolución. Todo proceso que no ha configurado un proceso clásico de crítica negativa y afirmación parecería ser una realidad enajenada, carente de libertad y reproductora de comportamientos mediáticos de lo social. "En muchos hombres es una falta de vergüenza decir yo",[33] comenta Adorno, y esta frase, más allá de una primera impresión psicológica y social, puede ser vista como la crítica a la permanencia de hombres y mujeres en la esfera de la sustancia, de la comunidad y la tradición.

Habría entonces que señalar que Adorno, encadenado a la crítica radical que le exige su tiempo, él sí un *sujeto sustancializado* por la observancia de la barbarie contemporánea, pasa por alto que tras la dialéctica de la sustancia y el sujeto existe ya una deformación de la figura de la sustancia. El mismo mito racional de la crítica y la utopía no observa que la tradición y la comunidad generan formas de crítica y normatividad internas. El sentido común no es esa esfera de la conciencia natural donde el ser humano, al no devenir autoconsciente de sí mismo, permanecería en un estado de barbarie. Detrás de la crítica romántica de Adorno y gran parte de la escuela de Frankfurt se encuentra la vieja división entre *logos* y *mythos*, la cual surge de una perspectiva que se ha vuelto incapaz de observar la posibilidad racional más allá del trabajo metódico y judicativo del sujeto.

Todo esto se decanta en lo que sigue siendo el intento más serio, en cuanto su radicalidad y desesperación, de formar una teoría que siga apostando a la racionalización dialéctica de las cosas, pero sin ser guiada por la perspectiva del saber absoluto, el progreso y la metafísica de la presencia. Adorno escribe su *Dialéctica negativa*, la cual es desde el punto de vista de muchos teóricos una de las principales obras que anteceden la llamada última posmodernidad y, en efecto, el valor del

[33] T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 47.

texto no sólo radicaría en su impresionante intento de desmontar el aparato metafísico de Hegel y ontológico de Heidegger, sino, fundamentalmente, en su paradójico estilo. La dialéctica negativa sólo puede ser entendida como una filosofía fragmentada, como un sin fin de calles que nunca constituirán una ciudad. Ahí radica su principal virtud y su permanente fracaso. Rüdiger Bubner ha escrito al respecto:

> Una comparación con el argumento de Hegel sobre la *dialéctica del límite* puede servir de ayuda para dilucidar este punto [el fracaso de la *Dialéctica negativa*]. Hegel desaprueba convincentemente la tesis de Kant sobre la cosa en sí en tanto puede demostrar que el erigir un límite formal implica ya que puede situarse al otro lado de él. Los límites que dividen dos dominios no pueden establecerse unilateralmente. La prohibición del conocimiento de una cosa en sí significa ubicarse *ipso facto* conscientemente e implica por tanto ya una trasgresión del límite que se suponía estaba marcado por la trascendencia de algo. [...] Es precisamente el reconocimiento del problema del límite, en vez de su negación, lo que constituye la fuerza del pensamiento dialéctico.[34]

Por el contrario, Adorno, al intentar postular sólo la negatividad dialéctica y no su efecto afirmativo de síntesis e identidad, opta por desconocer el límite trascendental que plantean las figuras de la sustancia y de la misma subjetividad. Si bien esto lo conduce a un reconocimiento radical de la temporalidad finita de todo hombre y mujer y a la postulación axiomática del contexto, eso deja pendiente el reconocimiento de los universales, de los presupuestos de verdad y de la permanencia del pasado, ya sea como tradición o comunidad, en la existencia fáctica de todo hombre y mujer.

Sin embargo, pese al abismo y al vacío que plantea una dialéctica meramente negativa, esta filosofía radical de la finitud y la negatividad se constituye como una forma de elucidación e interpretación importante, en tiempos en que el enfrentamiento de la sustancia y el sujeto se vuelve tan extremo que la tendencia es hacia la desaparición de las misma figuras clásicas del saber metafísico. Y existe a raíz de esto, como nuevamente señala Bubner, una culpabilidad en el acto de limitar la

[34] R. Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, pp. 222-223.

teoría, de ponerle un freno al movimiento dialéctico, que conduce a Adorno a transitar hacia la estética. Paradójicamente, y en concordancia con una tesis radical de la hermenéutica, se sostiene que donde la teoría ha terminado comienza el arte. El pensamiento se hace posible por la permanencia de las figuras pretéritas del espíritu: el arte y la religión.

> La *Dialéctica de la ilustración* había conjurado ya, mediante una correcta apelación a Schelling, la obra de arte para ayudar a escapar a la teoría de su incapacidad, pues no podía romper el significado ideológico con sus categorías. La ilusión estética es la única que no miente, pues desde el principio no pretende ser nada más. En el mundo de la maravillosa ilusión, Adorno cree por tanto, que se preserva en último término la esperanza de una verdad infalible, ante la que debe resignarse la filosofía. Una verdad libre de ideología sigue siendo una utopía que parece que sólo anticipa entre tanto el arte. "En la ilusión hay una promesa de libertad de la ilusión".[35]

Desde esta perspectiva que asume Adorno, la de la comprensión desde el arte, puede también interpretarse su dura condena a Hegel y la mediación entre sujeto y sustancia. Cuando Adorno expone que:

> Hegel diviniza la subjetividad, que incluso en él representa lo universal y la identidad total, pero con ello alcanza asimismo lo contrario, la comprensión de que el sujeto es la automanifestación de la objetividad. [...] si la subjetividad reclama con razón la primacía en cuanto realidad existente de la sustancia, en cuanto sujeto "existente", extrañado, es que a la vez es objetividad y fenómeno. Claro que esta dualidad tendría que afectar también a la relación de la subjetividad con los individuos concretos. Una vez que la objetividad le es inmanente y opera en ello, una vez que en ellos se muestra verdaderamente, la individualidad referida de este modo a la esencia resulta mucho más sustancial que en su mera subordinación a ella. Hegel pasa en silencio esta consecuencia.[36]

[35] *Ibid*., pp. 223-224.
[36] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa,* p. 348.

Pero de igual forma, Adorno pasa en silencio el hecho de que la substantivación del sujeto, justo por realizarse desde la preeminencia de totalidad de la subjetividad, ha reconfigurado la sustancia en la que está pensando el filósofo alemán. Así como la existencia y el pensamiento reconfiguran al ser y no lo olvidan, la tradición, el lenguaje y la comunidad, las manifestaciones más evidentes de la sustancia, son trastocadas por la violencia que hace de ellas la conciencia.

No obstante, apostar a la sustancia en contra del sujeto significa encontrar, aun en las manifestación del sujeto, la primera certeza sensible de la sustancia; y esto no quiere decir la postulación de un ser originario y no contaminado que resucitará, sino el intento de comprensión de la permanencia de un sentido común, de una comunidad que no se cosifica y que, por lo tanto, es ella misma negatividad finita a la vez que infinitud de sentido. No hay mejor colofón al respecto que la eliminación de la coactiva idea de la conciencia subjetiva que determina la existencia de lo real y lo representado, y esto es, para desgracia de Adorno, un postulado hermenéutico. El pensamiento filosófico debe entender su inutilidad, la vacuidad ante los fenómenos normativos de una comunidad y sólo desde ahí podrá comprender la permanencia del sentido en cualquiera de los mundos reales y posibles: "Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo. Hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que de este modo se impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente".[37]

[37] T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 250.

La experiencia del ser a través del sujeto

La violencia es el reino de la inquietud
en la conciencia misma.

Heidegger[38]

Del otro lado del debate se encuentra el ataque a los sistemas metafísicos del "ente" o la subjetividad que tendrían su máxima expresión en la tecnificación de la vida cotidiana. Para Heidegger, es el hecho de la representación del mundo como imagen de sí mismo lo que fundamenta el proceso de Modernidad. No existe un sujeto que se coloque a sí mismo como fundamento del mundo. No hay una primera representación del hombre o el yo como creador. La misma estética moderna, cifrada en la representación del sacrificio de Cristo, no existiría como fundamento del mundo, sino que sería, al igual que la idea del sujeto, el individuo, el yo y el hombre una representación derivada del mismo movimiento moderno. La idea de Heidegger es que si bien la Modernidad se interpreta como la época creada desde el *ego* y sostenida por la centralidad de lo humano, donde "el hombre sería la medida de todas las cosas", lo cierto es que esta interpretación es incorrecta. El sujeto mismo no tiene tal poder para colocarse como referente central del mundo, ni siquiera bajo la potente cosmología cristiana, sino que el mismo movimiento moderno y el mismo relato dialéctico, de negación de lo real e identidad de lo pensado con lo real, tienden a crear siempre un fundamento que dé racionalidad al movimiento originario de la vida: el estallido primordial de lo que es y lo que no es, el hecho primero de la identidad y la diferencia.

Desde esta perspectiva, ya podemos observar que Heidegger no hará una crítica del sistema hegeliano desde la premisa de una subjetividad formal e idealista. El sujeto no existe por voluntad propia, no hay una conciencia del mal, un Mefistófeles encarnado en la acumulación del poder, en la apetencia del dominio, en la posesión de riquezas, en el deseo infinito del saber, sino que existe un movimiento ineludible que coloca a la conciencia y a la autoconciencia en la figura del *yo* y, de ahí en adelante, en todas las figuras históricas que adopta

[38] M. Heidegger, "El concepto de experiencia de Hegel", en *op. cit.*, p. 149.

la configuración política y social de la Modernidad: el sujeto epistemológico, la encarnación del Estado o la divinización del individuo, por sólo mencionar algunos ejemplos.

Por esta razón, Heidegger centra su crítica en la idea hegeliana del devenir de la conciencia. La pregunta nodal no es por la subjetividad, sino por el movimiento de la experiencia. ¿Cómo es concebida la experiencia en el sistema hegeliano, en el discurso más importante de la Modernidad, para que el resultado sea la existencia de la figura del ente y el olvido del ser? Esta misma interpretación de Heidegger será fundamental para los caminos que tome la hermenéutica contemporánea.[39] La referencia al texto de Hegel, que se encuentra en la *Introducción* a la *Fenomenología del espíritu*, reza así: "Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero,* es propiamente lo que se llamará *experiencia*".[40]

Y la interpretación de Heidegger es la siguiente:

> ¿Qué nombra Hegel con la palabra experiencia? Nombra al ser de lo ente. Entretanto, lo ente se ha convertido en sujeto y, con él, en objeto y objetivo. Ser significa desde tiempo inmemorial: estar presente. El modo en que la conciencia, lo que es a partir del estado de sabido, se hace presente, es la manifestación. La conciencia es, en cuanto eso ente que es, el saber que se manifiesta. [...] Experiencia es ahora la palabra para el ser, en la medida en que éste es percibido a partir de lo ente en cuanto tal.[41]

Heidegger hace de esta manera su primera deducción: *el ser en la Modernidad es la experiencia que se reduce a lo que se manifiesta como ente*.

El filósofo alemán no pierde de vista que en la definición del ser de Hegel está presente el hecho de que el ser es la experiencia y es, básicamente, movimiento.[42] Sin embargo, la tesis central de Heidegger

[39] Este tema lo he tratado con mayor amplitud en el capítulo "El relato y la verdad".

[40] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* p. 58.

[41] M. Heidegger, "El concepto de experiencia de Hegel", en *op. cit.*, p. 165.

[42] Esto se observa en la interpretación dogmática que hace Heidegger de la figura de la conciencia hegeliana: "Representando, la conciencia desata algo de sí

es que la experiencia no es concebida dialécticamente, "sino que piensa lo dialéctico a partir de la esencia de la experiencia. Ésta es la entidad de lo ente, que en cuanto *subiectum* se determina a partir de la subjetidad".[43] De esta forma, no existiría un movimiento original de ambigüedad en el ser, de develamiento y ocultación, sino que el ser mismo estaría definido por la presencia de una entidad. De ahí que Heidegger pueda decir que "La experiencia es la presentación del sujeto absoluto que se hace presente en la representación y de este modo se absuelve. La experiencia es la subjetidad del sujeto absoluto". Y desde esta reflexión, se da el paso hacia la reivindicación de la sustancia que se manifiesta como primer estadio de la conciencia: "la experiencia pensada metafísicamente permanece inaccesible a la conciencia natural".[44]

"La conciencia natural", por su parte, estaría más cerca de la experiencia originaria del ser, aquella que no se constituye como ente o sujeto y que reprime la misma trascendencia metafísica del ser. Mientras el movimiento moderno continúe radicalizando la metafísica, en este caso como técnica, el ser permanecerá olvidado, que no oculto, por un ser que se concibe a sí mismo como presencia. La esfera del ser se reduce, entonces, a lo que aparece frente a nuestros ojos. De tal suerte que este ser está preso de sí mismo en una dialéctica de iluminación permanente de las cosas y los entes, sin percatarse que el ser no es sólo iluminación, sino, y quizá primordialmente, sombra. El ser, en tanto, es aquello que no se puede iluminar desde el pensamiento lógico y conceptual, por el contrario, el ser sólo nos permite participar de su manifestación, la cual no es controlada por la representación de la conciencia.

No es, entonces, desde esta perspectiva, la dialéctica la noción más importante del sistema hegeliano y de la propia Modernidad, sino la experiencia de los sujetos en el mundo que sólo después deviene

misma, pero al mismo tiempo lo vincula a ella. La conciencia es, en sí, un distinguir que no es tal. En tanto que esa distinción, que no es ninguna, la conciencia es ambigua en su esencia. Esta ambigüedad es la esencia del representar. De la ambigüedad depende que en todas partes de la conciencia, ambas determinaciones, el saber y la verdad, el 'ser para' y el 'ser en sí', aparezcan inmediatamente y de tal manera que son ellas mismas ambiguas" (*ibid*., p. 154).

[43] *Ibid*., p. 169.

[44] *Ibid*., pp. 170-171.

dialéctica. De hecho, sucede lo mismo con las interpretaciones que hemos observado, sólo que ellas acentúan un punto diferente de la misma experiencia.

La experiencia sería la negatividad del sujeto determinando la sustancia. Ella encarnaría la libertad misma. Y en la libertad se experimenta el movimiento violento, la encarnación del Saber Natural y el Saber Absoluto. Mientras la conciencia natural es "el azar" histórico de las figuras del espíritu, la conciencia del Saber Absoluto es "el concebirse de estas figuras en la organización de su manifestarse".[45]

No se equivoca Heidegger cuando interpreta desde esta experiencia de la presencia el final de la *Fenomenología del espíritu*:

> *La meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia* del *saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu sería la soledad sin vida...[46]

La meta, el recuerdo como dice Hegel, es ya la participación de los entes o sujetos ordenando lo que de hecho sólo podría ser concebido por un sujeto como azar. Y aquí azar no implica caos o irracionalidad, sino que, básicamente, remite a la figura trágica del ser finito, el cual siempre se encuentra en una situación incierta frente al sentido manifiesto de la tradición y del ser mismo. El azar es la experiencia no determinada desde la conciencia. Justo por esta carencia del ser humano es que la presencia dirige la experiencia dialéctica en la Modernidad y desde ese momento suprime la infinitud del sentido del ser que no puede ser capturado desde la representación conceptual de la conciencia.

[45] *Ibid*., p. 186.
[46] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 473.

Por lo demás, el espíritu absoluto, la historia de los pueblos, es justo, como señala Hegel, recuerdo y calvario, de lo contrario estaríamos ante el vacío absoluto, la soledad sin vida le llama Hegel; pero, aunque la tesis dialéctica intente borrar la contingencia, la historia de los pueblos también es azar. Un azar que no sólo está presente, sino que muchas veces dirige los destinos del recuerdo y del calvario, de la soledad y la vida.

Una vez más volvemos a topar con el problema que señalábamos en la interpretación de Adorno sobre la sustancia. El crítico alemán no observa la diversidad que plantea el tema de la sustancia y su dialéctica con el sujeto. Él hace una lectura correcta de la historia de la tensión y permanencia de ambas categorías, pero pasa por alto la resistencia que subyace en la sustancia y, al refugiarse constantemente en la conciencia crítica, no reconoce que la figura de la conciencia es también una figura temporal de la Modernidad, la cual sólo arroja luz sobre determinados fenómenos y opaca otros. Por esa razón, la subjetividad no se manifiesta como una perpetua sustancia. Lo subjetivo es una forma de objetivación de la sustancia, la cual, efectivamente, pierde su infinidad de sentido mientras se le contemple desde la unilateral visión subjetiva. Una cosa similar sucede con Heidegger, si bien él hace, de la misma manera que Adorno, una lectura correcta de la metafísica de la presencia que determina la noción de experiencia como ser y éste a su vez como totalidad de lo ente, lo que él omite es reflexionar sobre la operación de la sustancia en su conformación como tradición y comunidad dentro de la manifestación de la experiencia negativa. Heidegger postula que el sujeto, radicalizado como saber absoluto, es capaz de eliminar la experiencia originaria de la ambigüedad del ser en toda la experiencia del pensamiento occidental, lo cual elimina el *factum* de la sustancia, como un proceso de permanencia y resistencia trascendente a la conciencia y, a la vez, como un hecho inmanente de la subjetividad occidental. Así, según Heidegger, la comunidad fue eliminada y el ser se difuminó junto con la memoria.

La desaparición del intérprete y la permanencia de la sustancia

[…] nadie conocerá jamás el verdadero comienzo de su verdadera experiencia existencial. Habrá siempre una experiencia, una instrucción y un ensayo de las propias fuerzas, y al final una barrera infranqueable.

Gadamer[47]

Vamos a observar ahora, para finalizar, cual es la lectura que del problema hace Hans-Georg Gadamer. El hermeneuta alemán se centra en la noción de movimiento, él también hace una lectura dogmática de la obra de Hegel,[48] pero, a diferencia de los otros pensadores, él trata de reconocer, junto con el hecho ineludible de la configuración dialéctica de la realidad, una determinante comunitaria y hermenéutica en toda sociedad.

Gadamer sigue la definición metafísica de Hegel sobre el devenir: "El movimiento mismo no es ningún predicado de lo que es movido, *ningún estado en el cual se encuentre un ente*, sino una determinación del ser de tipo sumamente peculiar: el movimiento 'es el concepto de la verdadera alma del mundo; nosotros estamos acostumbrados a considerarlo como un predicado, como un estado, pero de hecho es el sí mismo, el sujeto como sujeto, lo que permanece de la desaparición'".[49]

Aquí ya podemos intuir algunas diferencias importantes con la lectura de Heidegger. Si bien el sujeto parece seguir siendo determinado

[47] H.-G. Gadamer, "Conversaciones de Capri", en Jacques Derrida y Gianni Vattimo, eds., *La religión*, p. 288.

[48] Un ejemplo de esto se encuentra en su interpretación de la dialéctica hegeliana, la cual concuerda en general con la de los otros filósofos que hemos analizado aquí: "En resumen, hay tres elementos que, de acuerdo con Hegel, puede decirse que constituyen la esencia de la dialéctica. *Primero*: el pensar es pensar de algo en sí mismo, para sí mismo. *Segundo*: en cuanto tal es por necesidad pensamiento conjunto de determinaciones contradictorias. *Tercero*: la unidad de las determinaciones contradictorias, en cuanto éstas son superadas en una unidad, tienen la naturaleza propia del sí mismo". H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 31.

[49] Hegel *apud* H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*, p. 97. Las cursivas son mías.

por la experiencia de la conciencia que apresa la sustancia, Gadamer acentúa, siguiendo el lenguaje heideggeriano, que no hay un "ente" que pueda ser considerado como el movimiento mismo, como la negatividad de la experiencia.[50] La misma experiencia borraría en un primer momento toda subjetividad, lo cual implica no la determinación de la libertad por la necesidad, como sostiene Adorno, sino la permanencia del pasado que se debe interpretar. La determinación debe de ser entendida como devenir y no como sumisión. Sólo mientras existe la sustancia que trasciende al intérprete, y que por lo tanto lo mantiene fijo en su finitud esencial, es que el movimiento puede continuar. Efectivamente, como también dice Adorno, existe la eliminación del yo que interpreta: "Es indiferente que sea yo o sea otro quien opine o diga algo. En el pensar es pensado lo común, que excluye, de suyo, todo carácter privado del opinar. 'El yo es depurado de sí mismo'".[51] El pensar lo común sólo acontecerá erróneamente como la totalidad de lo real, mientras se presuponga una subjetividad trascendental o absoluta que elimine la cosa a interpretar: la sustancia.

Gadamer se da cuenta de que al pensar la sustancia desde una perspectiva dialéctica existe una "insoluble aporía": configurar en el pensamiento puro lo que la conciencia finita va experimentando en la historia. Es esta tarea perdida la que conduce a Hegel a reprimir como totalidad y saber absoluto la contingencia del intérprete. Es aquí donde Gadamer plantea una cuestión central: ¿no existe en "el deber" de la sublimación de la finitud del intérprete y la infinitud de la sustancia al sujeto absoluto de la Modernidad una "inmoralidad de un deber que no puede superar su propia falta de verdad"?[52]

Gadamer parece seguir al mismo Hegel al usar esta terminología. Hegel señaló, contra Kant, que la moral no es otra cosa que la costumbre de un pueblo. De esta forma se entiende la interrogante anterior: sostener que existe un Saber Absoluto que configura la historia espiritual

[50] La siguiente cita ejemplifica la actitud de Gadamer ante la permanencia de sentidos ocultos que nunca alcanzan a ser experimentados: "Ni Heidegger ni Derrida me han convencido hasta ahora de que las etimologías puedan enseñarnos algo, una vez que han perdido vigencia en el uso vivo del lenguaje". H.-G. Gadamer, "Conversaciones de Capri", en *op. cit.*, p. 279.

[51] *Ibid.*, p. 93.

[52] *Ibid.*, p. 101.

de todos lo pueblos no sólo es un hecho que carece de verdad, sino que es inmoral, pues no posee, al final, ningún lugar donde residir. Ésta es, desde la perspectiva de Gadamer, la esencia de la reflexión moderna dominante:

> […] la reflexión, que es el movimiento de la lógica, es "apátrida", no puede morar en sitio alguno. Lo que se muestra, que es encontrado como el objeto del pensar y del determinar, tiene el modo del encuentro del "objeto". [...] También es éste un modo de apropiación y es "alojamiento", que ha configurado la esencia de la civilización occidental. Hacer de lo otro algo propio, quiere decir superar y someter a la naturaleza mediante el trabajo.[53]

Es ésta la inmoralidad de intentar determinar la sustancia desde la subjetividad. La comunidad se evapora y la tradición se estudia como un objeto exterior y ajeno a nosotros. El mundo de la Modernidad occidental se vive como un desesperado destierro que se cura desde la violencia de la conciencia subjetiva y su imperio de conquistas.

* * *

He intentado mostrar hasta aquí la dialéctica infinita de la sustancia y la subjetividad, ésta es sólo posible desde la determinación hermenéutica, de lo contrario no existe ninguna permanencia e infinitud del sentido, sino la objetividad del sujeto que determina la sustancia. El intérprete desaparece siempre, pero no ante una tradición y una comunidad atemporal y ahistórica, sino frente a un sentido que está ahí, manifiesto como un acontecer que será interpretado.

[53] *Ibid*., p. 105.

SEGUNDA PARTE
Hermenéutica y verdad

CAPÍTULO I
CONCIENCIA Y ALTERIDAD EN LA NARRACIÓN HISTÓRICA

La conciencia también es una figura de lo trágico; es aquella que cree conocer el significado de la tragedia.

Gustavo Kafú

El objetivo que persiguen los siguientes capítulos es acercarnos a una nueva noción de verdad, a través de los fenómenos lingüísticos y artísticos, en la relación entre filosofía y literatura. Este primer texto —en el que intento introducir el problema, al indicar que la hermenéutica es una disciplina más afín a la literatura y no a la forma de enunciación lógico formal y, por lo tanto, su norma de verdad está más próxima al relato ficcional— señala algunas hipótesis de discusión sobre la constitución de los relatos que dan sentido a la historia y la relación de estas narraciones con dos figuras clave del pensamiento moderno: *la alteridad* y *la conciencia*. El trabajo se enmarca en la ya vieja disyuntiva entre el conocimiento reflexivo y el conocimiento hermenéutico, entre la crítica y la comprensión, entre las dos grandes narraciones que constituyen el siglo XIX: el relato dialéctico y el relato hermenéutico.

Si bien es clara la constitución definitiva de la dialéctica en el siglo XIX, no parece así con la hermenéutica. Se dirá que el conocimiento hermenéutico del presente siglo es una de las derivaciones del llamado giro lingüístico, que ya permanecía en latencia en determinadas áreas despreciadas por la razón ilustrada: la filología, la exégesis bíblica y la jurisprudencia. Mariflor Aguilar ha escrito al respecto: "La historia de la hermenéutica [...] se puede contar resumiéndola de la siguiente manera: la hermenéutica antigua se especializó en tres áreas: en la filología, como una tecnología para resolver discusiones sobre el lenguaje del texto (vocabulario y gramática); como exégesis bíblica, para resolver

conflictos de interpretación de los textos sagrados, y en relación con la jurisprudencia, para interpretar leyes".[1]

En todo el siglo XIX difícilmente podemos encontrar un texto canónico sobre hermenéutica, como por ejemplo la *Fenomenología del espíritu* lo es respecto a la dialéctica. De hecho, construcciones hermenéuticas tan importantes en el XIX, como las de Dilthey y de Schleiermacher, ya han sido puntualmente criticadas por sus tendencias historicistas y psicologistas que en el fondo entrañaban el mismo prejuicio de la razón ilustrada y de la dialéctica: el mito fantástico de poder encontrar un conocimiento universal, que implicara su aplicación en cualquier tiempo y en cualquier espacio.[2]

¿Dónde entonces se encuentra esa latencia que da un impulso tan sorprendente a la hermenéutica después de la primera mitad del siglo XX? Me parece que es en la literatura.

> La literatura [escribe Foucault] es la impugnación de la filología (de la cual es, sin embargo, su alma gemela): *remite el lenguaje de la gramática al poder desnudo de hablar y de ahí encuentra el ser salvaje e imperioso de las palabras*. Desde la rebelión romántica contra un discurso inmovilizado en su ceremonia, hasta el descubrimiento de Mallarmé de la palabra en su poder impotente, puede verse muy bien cuál fue la función de la literatura en el siglo XIX, en relación con el modo de ser moderno del lenguaje.[3]

La literatura que nace hacia el final del siglo XIX se encarga de destrozar al personaje central de la narración y su contexto con el recurso de refugiarse únicamente en el lenguaje; de esta forma, termina propiamente con la época de la literatura psicológica.[4] De ahí en adelante

[1] Véase, al respecto, Mariflor Aguilar, *Hermenéutica y teoría crítica. Una relación conflictiva*, p. 20.

[2] Al respecto puede consultarse la crítica de Hans-Georg Gadamer, en "Lo cuestionable de la hermenéutica entre la Ilustración y el romanticismo" y "La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo", ambos en *Verdad y método I*, pp. 225-276 y 277-304, respectivamente.

[3] Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 293.

[4] Este despunte de la hermenéutica se encuentra cimentado en el siglo XVIII, como también ha señalado Mariflor Aguilar: "Se puede decir [...] que la historia más reciente de la hermenéutica comienza cuando los problemas que se empeza-

ya no exista una actitud moral o epistemológica del relato, guiada por la conciencia del narrador, sino simplemente permanece el lenguaje. Que el lenguaje existe en tanto refleja valores, actitudes, caracteres o formas de conocimiento es cierto, pero la diferencia fundamental de la literatura que se gesta en el siglo XIX y continúa hasta la actualidad es el hecho de que los relatos en el interior de una misma obra son múltiples y, por lo tanto, nunca llegan a constituirse en un paradigma.[5]

Si la primera novela de la historia es el *Quijote*, el género mismo parece haber agotado sus posibilidades en Dostoievski. Todo lo que sigue dentro de éste, por ejemplo Virginia Wolf, García Márquez o Tomas Mann, pueden ser novelas extraordinarias y perfectas, pero dentro de un género que ha encontrado sus límites. Los otros grandes textos del siglo XX, si bien clasificados como novelas, tienen en su interior la característica fundamental de romper con algún punto definitorio del mismo género. Los ejemplos centrales al respecto son Joyce y Kafka. En el primero, más que un relato novelado, se trata de una gran forma de percepción de la realidad que desbarata la linealidad y el sentido temporal, que reproduce una forma de vida y de percepción cotidiana

ron a plantear los exégetas de las Sagradas Escrituras en el siglo XVIII (Semler y Ernesti) fueron más allá de la unidad dogmática y de las cuestiones literales de los cánones, y empezaron a contextuar históricamente los textos; entonces se libera la interpretación del dogma y la hermenéutica pierde su sentido técnico-auxiliar para la lectura de textos y se convierte en un tipo histórico de reflexión específica que se plantea problemas más de tipo histórico que práctico". M. Aguilar, *op. cit*., p. 20.

[5] Cuando Aristóteles señala cuáles son las seis partes de la tragedia no duda en decir que la más importante es la trama, ya que constituye el origen y la fuente de creación de toda la tragedia. Podríamos decir que eso mismo acontece en la filosofía hermenéutica contemporánea, se centra en la trama misma, en el sentido del texto y no en los caracteres. El mismo intérprete, al igual que todo personaje, siempre será trágico ya que su éxito depende de su desaparición. "La más importante de todas [las partes de la tragedia] es, sin embargo, la trama de los actos, puesto que la tragedia es reproducción imitativa no precisamente de hombres sino de sus acciones: vida, buenaventura y malaventura; y tanto malaventura como bienandanza son cosas de acción, y aun el fin es una cierta manera de acción, no de cualidad. Que según los caracteres se es tal o cual, empero según las acciones se es feliz o lo contrario. Así que, según esto, obran los actores para reproducir imitativamente las acciones, pero sólo mediante las acciones adquieren carácter. Luego actos y su trama son el fin de la tragedia, y el fin es lo supremo de todo". Aristóteles, *Poética*, p. 140.

dentro del relato. En la obra más importante de Joyce no se narra en primer lugar una historia, sino la lengua misma en sus posibilidades de juego, de ruptura y de creación.[6] En la obra de Kafka, el asunto es tan simple como el hecho de que las novelas no tienen fin. Nunca puede cerrarse la obra, porque los paradigmas morales que guían el relato están destrozados; no hay, como en el caso de Dostoievski, el clásico remate de la novela: la disyuntiva entre reintegrarse a la comunidad o perecer por una comunidad utópica que se enfrente a la comunidad vigente. En Kafka no tiene caso reintegrarse a la sociedad ni proponer alguna alternativa. Por el contrario, hay que ocultarse, desaparecer, huir. ¿Hasta cuándo? Esto sólo puede saberse si se cree que el sufrimiento del personaje puede tener algún desenlace, pero justo se sabe lo contrario. Inmarcesibles palabras de Kafka en *El proceso*: el delito que se persigue es nacer. En ese sentido, es que la hermenéutica contemporánea alcanza su reflejo en la literatura: ya no hay una figura del mundo, una posibilidad de establecer una moral universal, un canon estético o una serie de elementos trascendentales que nos indiquen los límites del conocimiento.

Si la literatura se encuentra, prácticamente, como el ideal al que tiende toda hermenéutica de la realidad,[7] el segundo núcleo definitorio en el pensamiento contemporáneo es la historia. No en el sentido del establecimiento de cronologías como marco de comprensión de todo conocimiento, ni mucho menos como ejercicio de erudición. La historia en el saber contemporáneo, por el contrario, cifra su importancia en que representa la forma de constitución privilegiada del tiempo y, por añadidura, de relación con los otros y las otras y de ahí con un nosotros comunitario.

[6] Sin duda la obra más importante en cuanto a la realización de esta idea literaria es el *Ulises*.

[7] Es importante la nota de Bubner sobre Heidegger en cuanto detecta esta pretensión de la filosofía en convertirse en arte, esto es, en desarrollar un método interpretativo que destruya las mismas condiciones históricas del método filosófico: “La filosofía que intenta hacer justicia, a pesar del cientificismo dominante y la metafísica sistemática, a la verdadera tarea del pensamiento se acerca a la poesía —juega en verdad conscientemente con la posibilidad de transformarse en *arte*”. Rüdiger Bubner, *La filosofía alemana contemporánea*, p. 67.

En cada época, en cada recorte geográfico y cultural, en cada configuración de una experiencia se puede encontrar alguna definición de vida, de permanencia en uno mismo y en los otros, y esa percepción siempre se relaciona de modo fundamental con nuestra idea del tiempo. Así, en el pensamiento moderno, se intentó demarcar con tanta rigurosidad el fenómeno del tiempo que se llegó al grado de objetivizarlo como un *factum* que podría reducirse a su realidad física, donde teóricamente podríamos medirlo y delimitarlo; o se intentó atrapar el tiempo al establecer cadenas causales que explicarían el progreso, el desarrollo y la superioridad racial de determinados pueblos a partir de descubrimientos materiales que se presumen estáticos en el tiempo (realidad que aún puede observarse en los museos); u otro llamativo ejemplo, el de la representación espacial del tiempo, pienso en casos como la pintura europea del siglo XVIII, donde se contemplan las grandes fechas y los grandes personajes en las escenas bélicas de la historia, que siempre dejan en un segundo plano a miles de cadáveres marginados de la historia y carentes de tiempo. Toda esta cacería condujo a preguntarse por el tiempo en el gran invento de la Modernidad, *el hombre*, y es justo ahí donde el padecimiento del tiempo nos muestra su inabarcabilidad, cuando devela el elemento que guiará de manera fundamental todas las formas de percepción del presente siglo: la finitud.

La finitud es uno de los elementos trágicos que definen las postrimerías de la Modernidad. ¿Cómo es posible que un ser que encuentra como una de sus características esenciales la finitud de sí mismo y, por lo tanto, la finitud de todas sus construcciones y creaciones, que encuentra que todo está sometido a una ley relativa de interpretación, haya pretendido delimitar un fenómeno que de manera irremediable lo trasciende y, de hecho, le otorga la posibilidad del conocimiento?

Todo el rodeo anterior tiene como objeto señalar dos características básicas de la hermenéutica contemporánea: su vital relación con la historia y su reflejo con la literatura y anotar que ambas formas de sentido, el de la literatura y el de la historia, son dos experiencias profundas de la finitud. Formulo una hipótesis a partir del contexto anterior: *El movimiento vital de la conciencia finita (la experiencia de nuestras identidades y de nuestras diferencias) es el hecho sucinto y cotidiano de pertenecer a una trama de relatos*.

Pero, ¿qué es relatar? Dentro de la teoría, que a estas alturas quizá ya podemos llamar clásica de la narración, el relato es el resultado de la mediación que realiza una conciencia entre la historia y el discurso.[8] La historia es infinita, mientras el discurso es la posibilidad, también infinita, del recorte de la historia. Así pues, frente a espacios infinitos, el del lenguaje y el de la historia, es el narrador quien da la perspectiva, el que arma el relato. Ahora bien, ¿desde dónde es que la conciencia del narrador recorta la historia? Parecería que se presupone que el discurso es simplemente una técnica y que según las habilidades del narrador tenemos diferentes recortes de la historia. Sin embargo, cabe señalar que el narrador no es el autor del relato, sino la voz que va conduciendo la historia y que cede u otorga voz a los personajes, que describe escenarios y que marca la continuidad del tiempo. El narrador funciona como una conciencia que, al igual que en un proceso dialéctico, puede ir realizando mediaciones consigo mismo, no sólo hasta ser consciente de sí, sino hasta un determinado momento en que él mismo se diluya en una racionalidad intrínseca del relato y, por lo tanto, desaparezca como conciencia subjetiva y nos muestre la verdad irrefutable de la historia.

Desaparece, pues, la conciencia y lo otro, en este caso, los y las otras que conforman el relato para que aparezca la racionalidad de la historia. No estamos aquí sólo ante la potencia del narrador, sino, sobre todo, ante la potencia de la configuración dialéctica de la realidad. En la mediación de la conciencia con la razón desaparece cualquier rastro

[8] Esta mediación, que es siempre un acto de conciencia, un juicio que comprueba a un mismo tiempo, como señalaba Kant, la libertad y la necesidad , siempre acontece como representación. Heidegger ha escrito al respecto: "El re-presentar reina en todos los modos de la conciencia. No es ni solamente un intuir ni ya un pensar, en el sentido del concepto que juzga. El re-presentar reúne por adelantado en un haber-visto (co-agitat). En la reunión está presente lo visto. La conscientia es la reunión en la presencia, al modo de la presencia de lo representado. El re-presentar introduce en la presencia, al modo del haber-visto, el aspecto, la imagen. El re-presentar es esa introducción de la imagen que reina en el saber al modo del haber-visto. La imaginación. Ser-consciente (conciencia) significa: estar presente en esa aportación a partir de la representabilidad. Son de este modo, y lo son perteneciéndose mutuamente, lo recién representado, lo que representa y su representar". Martin Heidegger, "El concepto de experiencia de Hegel", en *Caminos del bosque*, p. 136.

de subjetivismo. No se trata de que el narrador elimine al otro o a la otra, sino de que la misma razón conduce, poco a poco, a la asimilación de lo otro y de la conciencia misma, de tal forma que tenemos la mediación absoluta que planteara Hegel entre *historia* y *verdad*. Como bien señala Gadamer:

> El argumento de que el otro no debe de ser experimentado como lo otro de mí mismo, abarcado por mi pura autoconciencia, sino como el otro, como el tú —tal es la acusación prototípica contra la infinitud de la dialéctica hegeliana—, no alcanza seriamente a la posición de Hegel [...] la autoconciencia propia sólo alcanza en Hegel la verdad de su autoconciencia en la medida en que lucha por obtener su reconocimiento en el otro; la relación inmediata de hombre y mujer es el conocimiento natural del mutuo ser reconocido.[9]

De la misma manera parece funcionar un relato que llega a ser canonizado como una gran obra. Por ejemplo, en *Crimen y castigo*, Raskolnikof termina pidiendo perdón a la sociedad y aceptando su prisión, y no parecería ser que es un artificio del narrador, sino que la misma historia y el discurso conducen hacia este fin. ¿Cómo entonces escapar del círculo de la reflexión?, ¿cómo eludir la aparente finalidad histórica y racional de todo relato?

La respuesta parece no encontrarse en la misma narración, sino en lo que no aparece en el relato, en los silencios mismos del lenguaje. De ahí que la figura de la conciencia y la figura de la alteridad frecuentemente nos conduzcan a error. La primera presupone una positividad extrema en el relato, una cadena de conocimiento, donde si bien se sacrifica la subjetividad de la conciencia, sólo lo hace para alcanzar una racionalidad presupuesta previamente; la segunda, la alteridad, nos conduce a las lecturas críticas de la Modernidad, donde se muestra la enajenación, la inconsciencia y la constante actuación de otra moral que difiere de la establecida. Y, sin embargo, todas esas lecturas siguen presuponiendo una positividad interna que cree posible implantar la verdadera moral, eliminar la enajenación o hacer conciencia de aquellos

[9] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 418.

atavismos que permanecían ocultos para nosotros mismos. Ha dicho Gadamer al respecto: “Las apelaciones a la inmediatez —por ejemplo, la de la naturaleza corporal, la del tú y sus pretensiones, la de la facticidad impenetrable del azar histórico o de la realidad de las relaciones de producción— se refutan siempre solas porque aluden a algo que no es un comportamiento inmediato sino un hacer reflexivo”.[10]

No es, pues, una correcta investigación hermenéutica aquella que se guía de la mano de la conciencia para encontrar la racionalidad interna del relato, ni aquella que pretende resolver las desviaciones sociales que reprimen a los sujetos en su comunidad. Una y otra forma no harán, finalmente, sino construir una verdad parcial de acuerdo con determinados sujetos sociales, lo cual puede ser objeto de las diversas ciencias; pero pretender que ésa es la única verdad que puede ser establecida es un error craso. Existe otra forma de verdad que implica, en última instancia, el juego de ocultar e iluminar el movimiento mismo del conocimiento. ¿Adónde nos conduce esto? A la experiencia de la finitud que encarna la literatura, a contar relatos y a observar la permanencia de un sentido que se reinterpreta y narra más allá del acto de conciencia.

Coda

Habrá que reconocer que pese a las posibilidades de sentido hermenéutico, hay ciertas figuras que no podemos desaparecer, son parte de nosotros, de nuestras formas elementales de comprensión y de actuación en el mundo. Son la herencia imborrable que nos lego la Ilustración moderna. La alteridad y la conciencia son dos de esas formas. No podemos eludirlas y entrar en el relato, aun desconectando la potente forma reflexiva de la dialéctica, con la que no se puede uno confrontar directamente. La forma de investigación que intenta descubrir las múltiples voces en el sentido que un relato crea al representar la realidad, ya sea en un relato histórico o un relato ficcional, debe de ser una investigación hermenéutica que neutralice elementos clave de la racionalidad moderna asimilándolos y sirviéndose de ellos.

[10] *Idem*.

Así, por ejemplo, la figura de la alteridad y de la conciencia debe guiar nuestra investigación hasta el punto en que el lector sea consciente de sus límites interpretativos. Resumido muy a prisa, éste es el papel de una conciencia hermenéutica, hacer conciencia de la finitud y relatividad de toda interpretación y sólo desde ahí intentar develar el contenido y el silencio del texto.

¿Cómo manejar en este sentido la figura de la alteridad? Sin duda con más precauciones que la de la conciencia. No compete al lector, como no nos compete en la vida cotidiana, ser conscientes del otro o la otra, ni pedagógica ni autoritariamente. El hecho de que el otro y la otra sean también una conciencia, y que para nosotros sea un dato elemental que quien se encuentra frente a nosotros también debe de ser autoconsciente de su finitud y del relativismo de sus puntos de vista, es algo trivial en la vida cotidiana. Ese conocimiento, ese acto de "conciencia" si se quiere decir, sólo puede develarse mediante su experimentación, nunca teóricamente. Por esta razón, la conciencia, en el sentido moderno, siempre tiene una representación negativa en la hermenéutica. La conciencia sirve para hacer claras y transparentes las carencias del intérprete.

El relato y la voz que guían la narración lo que nos muestran no es sólo aquello que descubrimos mediante la presunción del gran relato dialéctico: el *telos* de la narración, la racionalidad intrínseca de la historia. Muestran, desde una perspectiva hermenéutica, que toda experiencia, aun la experiencia del hacerse consciente, es negativa, y por eso necesitamos no sólo de los otros y las otras, sino de manera fundamental del lenguaje, de las palabras que se hacen presentes y de aquellas que se callan, mientras se mantiene un fluido movimiento que mantiene a flote esas dos metáforas: nosotros y los otros, nosotras y las otras.

CAPÍTULO II

RELATO Y VERDAD

El silencio y su relación con la verdad

El texto anterior nos da pie para señalar que la verdad también acontece como un relato en una trama compleja. Dice Rulfo en la novela capital del siglo XX mexicano: "Y que si yo escuchaba sólo el silencio, era porque aún no estaba acostumbrado al silencio; tal vez porque mi cabeza venía llena de ruidos y de voces".[1] Y más adelante, en una de las frases más importantes de su obra: "Me mataron los murmullos".[2] Frase críptica que parece estar haciendo referencia a una de las posibles etimologías de la palabra griega *mythos*.

Mito significa susurro, murmullo, secreto y, esencialmente, mito significa verdad. Así la obra de Rulfo puede estar anunciándonos que a Juan Preciado lo mataron los mitos, que a la postre quiere decir que lo mató la verdad. Y habría que añadir que esa verdad se experimenta de manera radical como silencio.

El silencio es una forma clave del diálogo, que descalifica a su interlocutor a través de la omisión de la palabra, que se usa como estrategia última de resistencia, que manifiesta no el acuerdo ni la crítica, sino el profundo aburrimiento o el padecimiento de la coacción, el ejercicio represivo que nos condena al silencio; pero su verdadero valor hermenéutico se observa cuando el silencio acontece como acatamiento de una tradición compartida. Por ejemplo, en la muerte, el origen de la vida y el amor, lo que deviene es una acción que se origina en un consenso silencioso.

En la referencia a las cosas en un mismo lenguaje, en el hecho de que cuando yo diga luna, cuerpo, sol, agua, aire y el otro y la otra constaten que nos referimos a la misma cosa, lo que está aconteciendo es, realmen-

[1] Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, p. 13.
[2] *Ibid*., 75.

te, una profunda experiencia de silencio. Dos hablan y dicen los mismo, ahí sucede una negación, un espejo del lenguaje que no avanza más y, a la vez, desde el silencio, demanda aplicaciones, presencia en el mundo, indagación de la verdad develada.

"Y cuando me encontré con los murmullos se me reventaron las cuerdas",[3] dice Juan Preciado. Así es el posible encuentro con la verdad: callado, humilde y final.

En el presente capítulo intentaré ver cómo es que la verdad acontece en este espacio de iluminaciones y ocultaciones, como una experiencia, en última instancia, ambigua.

El movimiento narrativo de la verdad

Hay algunas palabras que generan en nosotros un principio de angustia. Dos de ellas *historia* y *destino*. Son palabras que desbordan cualquier normatividad puramente racional. La historia ya no puede ser corregida o repetida y lo mismo pasa con el destino de una vida. En el fondo, este tipo de palabras nos acercan a la naturaleza de la verdad. No a una verdad que pueda ser verificable metódicamente y que nos garantice alguna certeza que pudiéramos comprobar. Si estuviéramos hablando de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, o de la fundamentación racional de ciertas condiciones de posibilidad, o del *ego cogito* que se construye en la Modernidad, quizá, no podríamos hablar de angustia. Más bien, parecería que todos estos constructos teóricos referidos tienden, entre otras cosas, a eliminar fenómenos como el de la angustia. En estos relatos y figuras, la adecuación, entre lo que se dice y la cosa que existe, como presupuesto de verdad, implica la existencia de un juicio que enuncia la reunión de las partes en una cosa. El error del juicio es presentar como unido aquello que en la realidad está separado. No obstante, es en la propia perspectiva o en el recorte del juicio que hace el sujeto, como en la lógica de las categorías del entendimiento o en la densidad del fundamento del *yo*, donde ya se predispone lo que aparece reunido en la cosa. La verdad es lo que el

[3] *Idem*.

sujeto ya enuncia como una unidad, lo que el sujeto adecua a su propio anhelo de unidad y perfección.

Por el contrario, la verdad que nos interesa es una suerte de juego dialéctico entre el ocultar y el develar. Una noción que no se plantea postular, metodológicamente, un concepto de verdad. La verdad a la que hacemos referencia demanda más bien una descripción de lo que acontece. Un ejemplo es cuando alguien pretende interpretar un destino o una historia y cae en cuenta de que va en juego, finalmente, comprenderse a sí mismo; en ese momento adviene una angustia por las franjas de olvido y recuerdo que integran todo intento de comprensión. La angustia adviene porque en este intento del ser humano no existe nada que pueda ser absolutamente verdadero. La verdad depende, en ese momento narrativo, de la alteridad, de las construcciones de sentido que hacen diferentes personas, tradiciones, historias o destinos.

De la existencia del otro o de la otra, se sigue que siempre medie de manera fundamental el olvido en un momento de comprensión.[4] Esto se debe a que el recuerdo puede entenderse como una experiencia de actualización en el tiempo, que se realiza cuando nosotros recuperamos algo olvidado debido a que hay otro u otra donde eso no es olvido, sino que es algo presente.

Aparentemente, sólo ante experiencias como la muerte uno puede realmente postular una verdad que pierda su movimiento interno de ocultar y develar, porque es entonces cuando el movimiento de toda comprensión tiende a cesar y la verdad se configura como una "realidad recordada":

> Siempre me ha parecido que la experiencia más profunda [...] nos ocurre cuando nos enteramos de la muerte de una persona conocida: entonces el modo de ser de esa persona se modifica

[4] Véase la siguiente cita de Gadamer respecto al olvido y la reconstrucción histórica: "el pasado no existe primariamente en el recuerdo, sino en el olvido. Éste es, en efecto, el modo de pertenencia del pasado a la existencia humana. Gracias a que el pasado posee esa naturaleza de olvido, podemos retener y recordar algo. Todo lo transitorio acaba en el olvido, y es este olvidar el que permite retener y conservar lo que se perdió y cayó en el olvido. Aquí tiene su raíz la tarea de dar continuidad a la historia". Hans-Georg Gadamer, "¿La continuidad de la historia y el instante de la existencia (1965)", en *Verdad y método II*, p. 143.

> de pronto, se perpetúa, se vuelve más puro, no necesariamente mejor en un sentido moral o bondadoso, sino concluso y visible en su perfil constante [...] El hecho de que algo se detenga y quede inmóvil parece propiciar la revelación de una verdad.[5]

Pero esto, como más adelante señala Gadamer, es una especie de espejismo, porque no es posible revelación alguna de la verdad, si no se da a la vez un ocultar de la misma. *Es propio de la verdad un principio de ambigüedad*. Al ser la verdad un fenómeno concreto, que se manifiesta en un espacio y en un tiempo, vuelve las cosas trasparentes para unos y opacas para otros y otras.[6] La verdad es un hecho real, pero no es la realidad misma. No es la verdad, podríamos decir, ni una construcción metodológica ni un fenómeno que podamos captar en su totalidad, es, por el contrario, un fenómeno parcial y relativo a la perspectiva de una comunidad humana que vive de acuerdo con determinadas creencias que considera verdaderas. Dichas creencias, que pueden llegar a configurarse como el núcleo comunitario de una sociedad, implican a la vez un movimiento que oculta franjas de la realidad (escribir esto mismo, hablar de referentes totales como "lo real", ya es un ejercicio de comprensión basado en mis creencias verdaderas, las cuales no dejan de ocultar que no todo, en este caso, es la "realidad"). La verdad, pues, mantiene un movimiento constante al nominar al mundo. Así, la verdad implica la construcción de identidades a través del lenguaje. Pero la verdad misma no depende de los sujetos que la enuncian; ella es el movimiento que ilumina y oculta, que crea y destroza las identidades. La verdad corre en medio de nosotros y los otros y las otras: nadie la posee en totalidad y ella no posee a nadie.

La verdad es un fenómeno importante no debido a su supuesta trascendentalidad, sino a que a partir de ella, o contra ella, se proponen códigos éticos, estéticos, religiosos, políticos u ontológicos para construir normas sociales. De ahí que aceptar la relatividad de la verdad no implique un reduccionismo, sino simplemente comprender la

[5] *Ibid*., p. 140.

[6] Véase al respecto Leonardo Amoroso, "La 'Lichtung', de Heidegger, como *lucus a (non) lucendo*", en Rovatti y Vattimo, eds, *El pensamiento débil*.

pluralidad y polisemia de aquello que, al ser verdadero, tiende, en su acontecer, a invisibilizar algo.

También es prudente decir que una postura relativista no implica una justificación de validez de todo discurso. La verdad que devela y oculta muestra, por una parte, la finitud de todo ser humano en su incapacidad de acceder a la verdad absoluta; sin embargo, por otra parte, muestra la infinita apertura hacia el *descubrimiento* y la *invención* que genera la verdad. Cada acto de develación de la verdad puede tender un velo sobre otra tradición, pero la tradición que es ocultada mantiene un principio de verdad. De nuestra capacidad de diálogo con lo que se oculta depende la validez de una presunción de verdad, no de la imposición de un discurso de la realidad sobre otro. Sólo en el entendido de que lo verdadero es también lo opaco y lo oculto, puede permanecer el constante movimiento del relato de la verdad.

En la actualidad estos planteamientos ya no son tan extraños; median entre ellos y el tiempo no sólo importantes esfuerzos teóricos por abrir una perspectiva de pensamiento contra los presupuestos metafísicos que ven en el ser humano una posibilidad de trascender toda relatividad,[7] ya sea por medio del poder, del racionalismo instrumental o de los esencialismos. Media, sobre todo, entre estas ideas y el tiempo, una articulación, cada vez menos soslayable, entre el discurso y "la realidad". El poder tiene que tematizarse en relación con los nacionalismos, los derechos humanos o las condiciones de desigualdad mundial; al hablar de racionalismo instrumental, no se pueden obviar los productos científicos y tecnológicos y el uso de éstos en la sociedad; el problema de los esencialismos remite hacia la problemática de género y la diversidad cultural, por ejemplo. En suma, el pensamiento que no desarrolla una constante tensión con lo real pierde sentido. Aun así, no deja de existir cierta atrofia que produce un conocimiento unilateral de la realidad.

> Sea que tomemos como objeto del pensamiento la "pérdida de la razón" (*The eclipse of reason*) o el creciente "olvido del ser" o la

[7] Véase simplemente dos exposiciones del llamado posmodernismo y del pensamiento débil en las siguiente obras: Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna*, y Vattimo, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*.

> tensión entre "verdad y método", sólo una conciencia científica exacerbada hasta la ceguera puede ignorar que el debate sobre los verdaderos fines de la sociedad humana, o la pregunta por el ser en pleno predominio del hacer, o el recuerdo de nuestro origen histórico y de nuestro futuro dependen de un saber que no es ciencia, pero que dirige la praxis de la vida humana, y esto incluso cuando esta praxis vital se orienta *ex professo* a la promoción y aplicación de la ciencia.[8]

No es nueva la experiencia cognitiva que se desprende de tensar el discurso con la realidad; es en parte el debate entre un saber *fronético* y un saber *epistémico*. El primero, como ha mostrado Mauricio Beuchot,[9] es un saber irrepetible y depende de poner en juego el contexto específico del problema; el segundo, es un saber no práctico, sino metódico, que intenta garantizar un camino que pueda ser recorrido una y otra vez para verificar el proceso de conocimiento. Pero, aun cuando se trata de un saber epistémico, éste sólo puede fundamentarse en una finalidad diferente a la de la verificabilidad. Ese fundamento sería en el fondo un saber pragmático, en tanto que culmina una experiencia en su aplicación y, a la vez, es capaz, en esta experiencia, de hacer conciencia de los efectos que produce y genera la aplicación llevada a cabo. En suma, un saber *fronético*.

Nuevamente son las palabras historia y destino significantes *sui generis*. Si en un primer momento nos mostraban la naturaleza de una noción de verdad, ahora pueden igualmente servirnos para hablar de un saber *fronético* a diferencia de una saber epistémico. Tanto la historia como el destino se vuelven experiencias *fronéticas* porque se construyen en una existencia irremplazable de cada ser humano. Los fenómenos de la historia y el destino, a través de su manifestación y experimentación como lenguaje, implican una serie de posibilidades radicalmente diferentes al tipo de saber epistémico y a la noción de verdad metódica. En ambos significantes existe el camino para develar una precomprensión y, por lo tanto, una configuración de sentido que se manifiesta en las mismas palabras que dan pie a esta investigación.

[8] H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*", en *Verdad y método II*, p. 243.

[9] Véase, especialmente, Maurcio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*.

Greimas ha expuesto dos niveles de narración que pueden arrojar luz sobre la aludida precomprensión y el sentido. Hoy es común oír hablar de narraciones pictóricas, teatrales, cinematográficas, antropológicas o teatrales, por sólo mencionar algunas. El problema es que estas narraciones propiamente no son enunciadas, sino generalmente representadas, como en la pintura, o articuladas en construcciones teóricas, como la antropología.[10] Lo cual implica que no son una narración o un relato en sentido literal, porque no cuentan una historia. No obstante, Greimas señala que existen dos niveles narrativos, el primero con estructuras semio-narrativas que propiamente remiten a "las estructuras de superficie del discurso" y que simplemente se desarrollan en "la transformación de un estado de cosas a otro". En el segundo nivel están propiamente "las estructuras discursivas" que son "las instancias de enunciación". La división es muy interesante, porque implica que todo lo real, donde medie una transformación, es susceptible por lo menos de tener una estructura semio-narrativa. Toda "transformación de un estado a otro" no sólo tendría sentido, como lo señala, por ejemplo, la hermenéutica de Heidegger, sino que además toda transformación, o movimiento, como diría Gadamer, sería susceptible de ser una narración o, si se prefiere, podemos decir, de contarse como una historia. Quiero decir que existe un "nivel profundo de narratividad"; por eso puede hablarse de discurso pictórico, teatral, musical, etcétera, lo que indica que todo horizonte de sentido presupuesto en la realidad es ya una forma de narración. ¿Cuál es entonces el punto fundamental de este enfoque? Aquel que ya han desarrollado varias propuestas hermenéuticas: el sentido mínimo ya es una forma de diálogo y de comunicación.

Tendríamos, entonces, que la historia y el destino no sólo son parte de un sentido diferente a la noción de verdad como adecuación a la cosa y de la *episteme* moderna como saber metódico, sino que además son, en primera instancia, *estructuras narrativas del sentido de la realidad*. Por eso, fenómenos como el de la angustia que hemos tomado de ejemplo o el juego entre olvido y memoria en el momento de comprender la historia y el destino, no son casuales, sino que responden a un *relato*

[10] Véase Luz Aurora Pimentel, *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*.

profundo[11] de la vida humana, pese a no ser siempre enunciado de manera lingüística-formal.

Estados de ánimo como la angustia, formas de comprensión de la vida como el destino o configuraciones de la vida como el recuerdo y el olvido en su simple aparición ya implican una narración. Todos esos fenómenos son relato en tanto trasforman el estado de las cosas, del mundo y de nosotros mismos. La verdad, en ese sentido, no es una manifestación discursiva que pueda comprobarse y refutarse, sino un elemento esencial en la formación de historias.

La verdad, al ser descubierta a través de los fenómenos señalados, nos muestra las cosas desde determinadas perspectivas y nos oculta otras. No es falso lo oculto y verdadero lo iluminado. La verdad es el mismo movimiento que descubre y que pierde algo.

La relación entre dialéctica y experiencia

La historia y el destino no son referentes de una estructura ontológica determinada por fuera de la temporalidad cotidiana. Lo más probable es que el peso que ahora les concedemos no lo hayan tenido siglos atrás ni lo tendrán de la misma forma en adelante. La significación que nos revelan ambos términos tiene que ver con una situación histórica concreta a la que hemos llegado, donde las dos nociones, paradójicamente, al mostrar la fractura de un tipo de verdad y racionalidad hegemónicas en la Modernidad, sucumben con esa crítica como referentes de sentido. Para poder observar este fenómeno, seguiremos la crítica que hace Gadamer al relato histórico de Hegel y a la narración del destino de Heidegger.

En *Verdad y método I* se hace el análisis del concepto de *experiencia* y de *experiencia hermenéutica*, cuando Gadamer analiza la posición de Hegel sobre la experiencia y la dialéctica. En este planteamiento, la noción de experiencia y su recorrido histórico es fundamental, pero abrir el desarrollo del tema en este capítulo nos sacaría del problema central. Lo que hace Gadamer, *grosso modo*, es un recorrido histórico-

[11] Uso el término *relato* y el de *narración* a lo largo del ensayo con la misma significación.

hermenéutico de la noción de experiencia en diversos autores hasta llegar a Hegel, para después plantear el punto que le parece central. La cita elegida por Gadamer es la siguiente: "El movimiento dialéctico que realiza la conciencia consigo misma, tanto en su saber como en su objeto, en la medida en que para ella el nuevo objeto verdadero surge precisamente de ahí, es en realidad lo que llamamos experiencia".[12]

La anterior es una especie de argumentación circular, comienza con la referencia al movimiento dialéctico para finalizar con la noción de experiencia. Según Gadamer, Heidegger tiene razón cuando señala que "Hegel no interpreta la experiencia dialécticamente, sino que, a la inversa, piensa lo dialéctico desde la esencia de la experiencia".[13] El círculo que se genera es de capital importancia. Tanto Gadamer como Heidegger rechazan a la dialéctica como el método que garantiza la racionalidad de lo real, pero cometen el error de leer en Hegel la primacía de la experiencia sobre la dialéctica. Por el contrario, si se observa en especial la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, que es de donde proviene el texto de Hegel, se verá con claridad que él, precisamente, intenta eliminar cualquier primacía, ya sea de la dialéctica o de la experiencia; de la misma forma que lo hace en todas sus figuras tautológicas, por ejemplo, en la identidad de lo real con lo pensado.

El problema del seguimiento que hace Gadamer de Heidegger es fundamental. Gadamer deja pasar, sin una crítica radical, la garantía de sentido que Hegel introduce sobre la realidad al colocar en un mismo nivel dialéctica y experiencia. El alcance de la tautología entre experiencia y dialéctica, sellada por la conciencia, es agudamente observada por Adorno:

> Desde los críticos aristotélicos de Hegel se viene objetando contra la dialéctica, que reduce todo lo que cae en su molino a la forma puramente lógica de la contradicción, dejando de lado [...] toda la variedad de lo no contradictorio, de lo simplemente distinto. *Así se le achaca al método lo que es culpa de la cosa*. Mientras que la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es

[12] Hegel *apud* H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 431.
[13] *Idem*.

> decir, mientras mida lo que no le es idéntico con su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo.[14]

En suma, lo que no observa Gadamer en esas páginas de *Verdad y método I*, es que mientras no se realice la crítica a la dialéctica, sino que solamente se le intente condicionar desde la experiencia, el problema ya no es, como pretende, metodológico, sino que, como observa Adorno, el problema propiamente compete a la cosa y no al método, es un problema ontológico radical.

A cambio, Gadamer hace una importante reflexión sobre el movimiento dialéctico y sus implicaciones para la experiencia. Básicamente las páginas siguientes de *Verdad y método I* dan densidad a una relación compleja entre finitud y conciencia. Desde la noción de finitud, el hermeneuta comienza a realizar lo que Adorno demandaba: reinterpretar la *tendencia* de la conciencia. Tampoco éste puede ser un tema aquí abordado, baste señalar la definición que el propio Gadamer da sobre la comprensión de la conciencia:

> Yo he elegido [...] la formula quizá excesivamente ambigua de que nuestra comprensión de la histórica está siempre definida por una *conciencia histórico efectual*.
>
> [...] Yo llamo a eso "conciencia-histórico-efectual" porque quiero significar, de un lado, que *nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado*. Y significo de otro lado que *nos incumbe formar siempre en nosotros una conciencia de esa efectualidad*... como el pasado que percibimos nos fuerza a acabarlo, a asumir su verdad en cierto modo.[15]

Como se observa, Gadamer forma un círculo hermenéutico, donde la conciencia piensa sobre la finitud del ser humano, esto es, piensa sobre los efectos históricos que el ser no puede rebasar, pero a la vez esa misma finitud es la que opera una necesidad de poseer conciencia.

[14] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 14. Las cursivas son mías.

[15] H.-G. Gadamer, "La continuidad de la historia y el instante de la existencia", en *Verdad y método II*, p. 141. Las cursivas son mías.

El círculo mismo, que no debe remitir a la perfección de lo concluido, sino a la necesidad de complementos y tensiones en la permanencia de todo círculo, en este caso, al juego de tramas entre conciencia y finitud, sitúa a Gadamer fuera de la tradición idealista de la conciencia. En esta narración hermenéutica, la conciencia debe formarse desde los fenómenos en que se experimenta, por ejemplo, desde el lenguaje, desde la tradición o desde el cuerpo y sería equivocado pensar en una conciencia de corte idealista que se propone superar los horizontes mismos de la finitud. Por eso Gadamer ha sugerido, idea capital que he seguido en toda esta obra, que la *Fenomenología del espíritu*, principal obra de la filosofía de la conciencia idealista, debe leerse, para comprender lo que pasa en la realidad, al revés:

> El curso gradual de las figuras del espíritu aparece diseñado en cierto modo desde la óptica de su perfección y no es derivable de su origen. Esto fue lo que me llevó a afirmar que la *Fenomenología del espíritu* debe leerse hacia atrás, como fue concebida: *desde el sujeto hasta la sustancia expandida en él y que rebasa su conciencia*. Este movimiento inverso incluye una crítica fundamental a la idea de saber absoluto. La transparencia absoluta del saber equivale a un encubrimiento idealista de la mala infinitud en la que ese ser finito que es el hombre hace sus experiencias.[16]

Historia y destino, por lo tanto, son dos palabras que nos muestran una verdad y un saber que se forman a partir del movimiento que realizan la conciencia y la finitud, y de ahí que ambos términos entran en profunda contradicción con las pretensiones de un pensamiento que intenta, a todo costa, eliminar el horizonte finito, el horizonte de pertenencia a una tradición.

Pero para dar densidad a la conclusión parcial que mencioné en las líneas precedentes es preciso destacar algo poco observado en el pensamiento de Gadamer, su importante crítica a Heidegger. Gadamer señala en *Verdad y método II* la insuficiencia de la crítica que ejerce contra Hegel[17] y remite al lector a su artículo "La idea de la lógica de Hegel".

[16] H.-G. Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*", en *op. cit.*, p. 261. Las cursivas son mías.

[17] En especial, *ibid.*, pp. 260 y ss.

Sin embargo, me parece que la crítica más importante y de mayor alcance se encuentra en el artículo titulado "Hegel y Heidegger".[18] ¿Qué se dice en este artículo? El artículo está dividido en tres partes, la última, quizá la más importante desde un enfoque de semiología hermenéutica, versa sobre la relación de ambos pensadores con la lengua alemana; pero yo habré de enfocarme a la primera y la segunda parte, donde Gadamer intenta sostener una tesis que por su alcance plantearía una reinterpretación de varias líneas del pensamiento filosófico contemporáneo.

Gadamer intenta sostener que los axiomas de Heidegger profundizan las preocupaciones de Hegel y, en ese sentido, al continuar dentro de una misma tradición de reflexión, Heidegger comete el error fundamental de Hegel: postular la posibilidad de un saber o develación absoluta. A la par de esto, el llamado idealismo alemán no tendría a su último representante de gran importancia en Hegel sino en Heidegger.

Gadamer reconoce ahora la "inmanente ambigüedad" del pensamiento de Hegel, hecho que, como señalé antes, no es del todo claro en *Verdad y método I*. Ahora, dialéctica y experiencia serían dos fenómenos por lo menos ambiguos en su propia definición en el interior del sistema y en su operación. Gadamer corrige el error y reconoce que no hay en Hegel la posibilidad de fundamentar la primera noción a partir de la segunda o viceversa. El problema es lo que implica esa ambigüedad para el pensamiento y la realidad:

> ¿Ve la filosofía de la historia, en la cual llega a su autoconciencia la libertad como esencia del hombre, el fin de la historia en esta autoconciencia de la libertad? ¿O es que alcanza finalmente la historia su propia esencia en la medida misma en que solamente con la conciencia de la libertad de todos, vale decir, con esta conciencia revolucionaria o cristiana, se torna la historia en lucha por la libertad? ¿Es la filosofía del saber absoluto —que Hegel caracteriza como el estado de la filosofía al fin conquistado por el pensar— el resultado del gran pasado histórico del pensamiento, de suerte que finalmente todos los errores quedan tras nosotros?

[18] Ambos artículos se encuentra en H.-G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*.

> ¿O es un primer encuentro con la totalidad de nuestra historia, tal que en adelante la conciencia histórica nunca nos dejará de su mano?[19]

Las preguntas usadas por Gadamer son cruciales, cada par nos demuestra en el fondo un pensamiento que de una manera trágica tiene finalidades ambiguas, las cuales a su vez determinan su movilidad. Por una parte, está la posibilidad de entender la teoría hegeliana como una experiencia de apertura, donde se desborda la conciencia y se abre la sustancia de toda subjetividad en aras de un tiempo que necesita construirse siempre; así, la conciencia ya no puede abandonarnos y "la historia se torna lucha por la libertad"; pero, por el otro lado, la conciencia de la libertad cancela la historia y olvida, dejando tras de sí todo el pasado. En suma, la primera lectura estaría condicionada desde una experiencia finita de todos los hombres y mujeres, la segunda desde la especulación dialéctica que elimina cualquier finitud y humanidad.

En última instancia, Gadamer ve que no hay determinación de la experiencia o de la dialéctica, sino que lo que existe es ambigüedad y, por lo tanto, un permanente movimiento de la historia y una constante construcción y destrucción del destino. Queda entonces por ver si "el círculo de reflexión" que forma la fusión entre experiencia y dialéctica puede romperse. Queda ver si es posible escapar de "la esfera mágica de la infinidad interna de la reflexión". Queda, en el fondo, como dice Adorno, el fenómeno de la cosa, como una trama de experiencia y dialéctica, y no el mero problema del abordaje metodológico.

La dialéctica se ha convertido en el instrumento de justificación histórica más potente que haya tenido hasta nuestra fecha el pensamiento filosófico. La dialéctica es, a la par de un metarrelato especulativo sorprendente, una constante puerta a lo concreto. Todas las preguntas de Gadamer muestran esa dualidad de la dialéctica. La dialéctica es, realmente, una forma de experiencia que se configura a sí misma, que se da un sentido, de forma incansable, dialéctico; por esto siempre necesita lo concreto, porque le permite ser siempre una experiencia. Esa maravillosa frase de Hegel que dice que la razón es la reconciliación

[19] H.-G. Gadamer, "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel*, pp. 126-127.

de la ruina, puede trasladarse fácilmente a la idea de que es la dialéctica la que reconcilia lo concreto con el sentido: "Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz".[20]

Pero si ya es perceptible que el sistema de Hegel es tan perfecto que hay que demostrar la existencia de otro sentido posible para criticarlo, Gadamer ve que la ambigüedad que da consistencia a la dialéctica hegeliana se vuelve más tenue en Heidegger. El asunto remite a la interpretación de la experiencia y la dialéctica de Hegel que se da en *Verdad y método I*. La hipótesis puede enunciarse de la siguiente forma: si Gadamer da primacía a la experiencia por sobre la dialéctica, en la interpretación que realiza en su más importante obra, se debe a que sigue a Heidegger en la tesis de la posibilidad de la experiencia absoluta del sentido del ser, de ahí que la crítica deba recaer principalmente sobre el presupuesto de Heidegger.

A la luz de la crítica del hermeneuta toma fuerza nuevamente la afirmación de Gaos con la que calificaba a Heidegger como el último de los medievales.[21] Es famosa también la frase de Heidegger sobre la "superficialidad de los griegos". Ideas similares de ambos enunciados se encuentran en la interpretación de Gadamer, cuando intenta penetrar los alcances que tiene la reformulación de la pregunta por el ser realizada por Heidegger.[22] Hay toda una condena que acompaña la pregunta por el ser a lo que se denomina la metafísica de la presencia, donde Platón y Aristóteles aparecen como los que consolidan un pensar sobre el ente que implicaba eludir al ser. Es conocido el pasaje de *Ser y tiempo* donde Heidegger hace una síntesis histórica que indaga por la significación del ser, señalando que, cuando por fin Hegel nos ofrece una respuesta, lo que persiste es la oscuridad del concepto y su inoperancia para resolver los problemas ya planteados por la filosofía antigua: "Y cuando, finalmente, Hegel define el 'ser' como lo 'inmediato indeterminado' y da esta definición por base a todo el restante despliegue de las categorías de su 'lógica', se mantiene en la misma dirección visual de la ontología antigua, sólo que deja de mano el problema,

[20] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 391.

[21] Véase José Gaos, *Introducción a* Ser y tiempo.

[22] Al respecto el texto donde se desarrolla el tema es: H.-G. Gadamer, "Hegel y Heidegger", en *op. cit*.

planteado ya por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las 'categorías' con un contenido material".[23]

No obstante esta crítica, la trayectoria de Heidegger, así como la de Hegel, también tiene por detrás una historia y un principio fundamental, el de la existencia del misterio del ser. Dice Gadamer:

> [...] hay algo así como un motivo antigriego que se extiende desde el decidido requerimiento de Lutero a los cristianos para que abjuren de Aristóteles, a Gabriel Miel y Meister Eckart, y también a las profundas variaciones de san Agustín sobre el misterio de la Trinidad; este motivo antigriego nos remite a la palabra divina y al acto de escucharla, que constituyen lo más elevado del encuentro con Dios en los relatos del Antiguo Testamento. El principio griego del *logos* y del *eidos*, la articulación y retención de los contornos visibles de las cosas, aparece, mirado desde esta perspectiva, como una enajenadora violencia impuesta al misterio de la fe.[24]

La referencia de Gadamer es fundamental, no sólo sitúa con toda claridad a Heidegger dentro de la corriente medieval y cristiana, sino que además señala que esa crítica a la metafísica de la presencia, del *logos* y del *eidos*, se coloca en una perspectiva parcial que impide observar en toda su complejidad a esa tradición.

En ese sentido, lo más importante para el problema que he intentado rastrear entre la historia y el destino es observar que bajo el planteamiento de Heidegger la ambigüedad va siendo superada, porque se presupone que es posible pensar cuál es el sentido del ser, cuáles los fenómenos de referencialidad para lograr esto y cuál la tradición que tiene acceso al misterio de pensar el ser.

Habría, entonces, una experiencia fundamental, la experiencia del ser, que delimitaría cualquier pretensión y, en primer lugar, la de pensar al mismo nivel dialéctica y experiencia. La dialéctica, finalmente, le da a las cosas un movimiento que hace que resulten ambiguas. El ser de las cosas, por el contrario, por lo menos en tanto misterio, no es ambiguo, sino que alcanza un nivel absoluto, como lo señala la tradición

[23] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 12.
[24] H.-G. Gadamer, "Hegel y Heidegger", en *op. cit.*, pp. 136-137.

que tiene su primer texto escrito en el *Poema* de Parménides: el ser es o no es. Vamos a citar la postura de Gadamer al respecto: “Las ambigüedades que tan abundantemente muestran las doctrinas de Hegel y que nuestros iniciales ejemplos ilustraron,[25] tienen, en definitiva, una significación positiva: *nos previenen de pensar el concepto del todo y, en última consecuencia, por tanto el concepto del ser*, en términos de total determinación”.[26]

Hasta aquí la crítica de Gadamer a Heidegger. Entre otras cosas, esta crítica implicaría una interpretación de *Verdad y método I,* donde se haga énfasis en que si esta obra vacila en alcanzar una significación definitiva de la verdad se debe a que está operando en Gadamer el prejuicio negativo de creer que es posible una experiencia total del sentido del ser. Queda así asentado uno de los puntos más importantes de la crítica de Gadamer a Hegel y Heidegger: la idea de que el fenómeno del ser es intrínsecamente ambiguo tal como se manifiesta en el lenguaje. El ser es un fenómeno del mismo tipo que la verdad, no puede ser misterio solamente porque ilumina, pero, a la vez, como toda luz proyecta una sombra.

Historia y destino

El círculo reflexivo que arma la noción de historia se crea bajo dos preguntas que forman una unidad: ¿cómo opera la historia en el horizonte de un pensamiento? y ¿cómo opera ese horizonte de comprensión sobre la configuración de la historia? Estas mismas preguntas arman la figura de tres categorías imprescindibles en la hermenéutica contemporánea: *la finitud, la conciencia y la tradición*. El análisis de las formas de sentido discursivas que se tejen entre las tres nociones es lo que de manera aproximativa llamo narratividad hermenéutica. Es desde esa propuesta de interpretación que he intentado aproximarme al fenómeno de la historia y el destino.

[25] Gadamer está hablando de las preguntas citadas en este texto y otros que continúan en el mismo sentido y a las cuales no hice referencia.

[26] H.-G. Gadamer, “Hegel y Heidegger”, en *op. cit.*, p. 139. Las cursivas son mías.

El punto de coincidencia más importante que Heidegger y Hegel incorporan a su análisis de la realidad es la forma más relevante de la temporalidad que haya sido planteada en la Modernidad: *la historia*. Hegel fue quien dio el máximo alcance a los términos de "historia" (*Geschichte*) e "historicidad" (*Geschichtlichkeit*). Pero para conseguir este principio absoluto de configuración de la realidad que es la llamada razón histórica, tuvo que ceder el principio de ambigüedad de todo fenómeno ante el orden de la síntesis dialéctica. La historia se convierte en la determinación absoluta de toda experiencia concreta. La experiencia de la historia no se cancela, pero sí adquiere una perspectiva ineludible. La experiencia deja de ser un fenómeno de apertura, para convertirse en el canal de la marcha implacable de la historia. Heidegger, al observar este fenómeno en la dialéctica hegeliana, opta por radicalizar la propia postura de Hegel de manera negativa. Heidegger también arma un sentido absoluto en la historia, pero ahora siguiendo el fenómeno del olvido, específicamente, del olvido del ser. Por eso Heidegger, en sus últimos textos, cambia las nociones de historia e historicidad por las de destino (*Geshick*) y "nuestro ser predestinado" (*Geschicklichkeit*) con una clara intención de deslindarse de las figuras de la conciencia y la autoconciencia histórica.[27] Es como si Heidegger nos señalara que hay un destino prefigurado por detrás de la conciencia. Gadamer ha escrito al respecto:

> [...] cuando [Heidegger] piensa al pensar de la metafísica como la unidad de la historia del olvido del ser y ve en la era de la técnica una radicalización de este olvido, Heidegger atribuye a ese curso histórico una cierta consecuencia interna. Más aún: si la metafísica es entendida como un olvido del ser y la historia de la metafísica, hasta su disolución, como el creciente olvido del ser, necesariamente, se revelará al pensamiento que así piensa que lo que ha sido olvidado habrá de tornar.[28]

Las palabras de Gadamer al respecto son decisivas, en ellas no se pone en cuestión la importancia de la crítica de Heidegger a la filoso-

[27] *Ibid*., pp. 136 y ss.
[28] *Ibid*., p. 138.

fía de la conciencia, ni se cuestiona la brillante tesis heideggeriana de entender a la técnica más desarrollada como la última manifestación de la metafísica. En el texto citado simplemente se señala cómo la lectura del destino de la historia humana, que lleva a cabo Heidegger, parece tener un movimiento dialéctico que termina dando sentido a ese olvido del ser y anunciando el retorno de un verdadero sentido del ser.

Las críticas a los metarrelatos de Hegel y Heidegger erosionan la posibilidad de un destino o una historia únicos y nos muestran que una experiencia es perfecta sólo cuando se abre hacia otra experiencia. El riesgo que no corrieron esas paradigmáticas narraciones modernas es que, en la apertura a otra experiencia, estalle el sentido y tengamos que volver a pensar desde la conciencia finita de la comunidad la historia y el destino.

CAPÍTULO III

BELLEZA Y VERDAD

¿Qué es verdad? Ésta ha sido la más importante pregunta del pensamiento occidental. Y su permanencia dependerá, como hasta ahora, de que toda comunidad y toda persona actúen bajo un presupuesto de verdad. Los actos cotidianos, la vida dentro de una cultura y una costumbre, las inquisiciones sobre el amor y la traición, los problemas morales, los rituales de fe, el desarrollo técnico y científico, la manifestación de la discrepancia y el conflicto, continúan sosteniendo el sentido, *la racionalidad*, en un presupuesto de verdad universal, en la idea de que una verdad puede y debe ser comunicada y comprendida.

No dudar sobre la firmeza de la tierra o sobre el uso de las palabras respecto a las cosas y a las personas; el presuponer o no una identidad nacional; el creer en un dios o una diosa, en un santo o una santa y pedirle que interceda en nuestro destino y en nuestro azar; el proseguir cultivando las ciencias exactas y sociales y las humanidades; el apelar a un derecho racional para dirimir un conflicto y, aun, el cobrar venganza, el pedir perdón, el matar y el ser muerto, todo tiene, aun de manera oblicua, un fundamento en la creencia de la verdad. El hecho mismo de renunciar a este presupuesto, el dudar de la existencia de la verdad, es también un acto, negativo, de esperanza en la verdad.

Desde esta perspectiva, apelar a la verdad revela un principio diferente de aquel sobre el que se ha basado el pensamiento occidental. La verdad, como muchos otros acontecimientos, precede y constituye al ser humano. Mientras el pensamiento occidental, y en especial su desarrollo moderno capitalista, acentúa la idea egocéntrica, donde el ser humano es el referente último de sentido de todo acontecimiento; el manifestarse de la verdad, como del lenguaje y la tradición, se encuentra por detrás de la ficción del sujeto.

¿Qué es entonces la verdad, si no es postulada por un individuo? Más aún, ¿qué es la verdad, en caso de que existiera, si no es comprendida por un sujeto? Estas preguntas sólo pueden realizarse desde

la experiencia de la Modernidad occidental, donde la racionalidad instrumental y subjetiva considera un absurdo monumental, un mito irracional y estúpido, el creer que lo que acontece no es *por* y *para* el dominio y la comprensión de lo humano.

Sin embargo, en última instancia, la pregunta por la verdad no tiene respuesta. Es imposible saber qué es *la verdad* si presuponemos que la subjetividad no es el fundamento último de racionalidad y sentido; pero esto tampoco implica que lo único que permanece sea el relativismo cultural, la metáfora incapaz de crear definiciones o el fragmento como la única forma de racionalidad. Hay *algo* más, porque el sentido permanece como un *factum* irrefutable de la vida social más allá de la subjetividad.

Uno de los problemas centrales de la historia de la filosofía occidental, y el desarrollo de la idea de verdad en la Modernidad capitalista, es la fractura que se realiza entre la idea de *verdad y verosimilitud*. La verdad, entendida como un pasado constitutivo del ser humano que se hace presente *sin la mediación de la conciencia*, debe a su vez ser verosímil. La representación, que hace el sentido común sobre la permanencia de lo verdadero, tiene como unidad indisoluble la verosimilitud, la coherencia de la misma representación de lo verdadero. La verdad no se prueba. La verdad sucede antes de cualquier razonamiento consciente de verificación. Verdadero es lo que no se examina constantemente, sino aquello que está ahí, como un presupuesto de sentido. La verdad sólo acontece en tanto es una apertura de sentido verosímil.

Al contrario de este acontecimiento de un *factum* del pasado, de la tradición, en el presente, la verdad entendida como postulación y comprobación de lo enunciado por el sujeto sobre el objeto disloca la idea de representación verosímil de la idea de verdad. Desde que Platón pone en cuestión el sofisma que entraña la representación y apela a la unidad de la razón, como continuidad racional del *logos*, la tradición occidental genera una interpretación de la verdad como método, como camino unívoco de sentido hacia una finalidad de identidad preestablecida.[1] Ésta es la interpretación canónica en el siglo XIX del

[1] Si bien esta interpretación de la metafísica de lo bello que escribe Platón puede ser refutada desde la omnipresencia de la aporía en los diálogos platónicos, esto es, desde la anotación permanente del fracaso del conocimiento, lo cierto es que

intento de definición de la verdad en el poema de Parménides,[2] en el final del *Banquete* y del *Fedro* y es, de igual forma, la conclusión de la *Fenomenología del espíritu*, las obras que señalan el principio y el fin del arco de la verdad en el pensamiento occidental.

Así, las representaciones que simplemente son parte de la cadena dialéctica hacia la última representación de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero, se convierten en las figuras pasadas y muertas de la historia de la razón. Por ese motivo no se realiza nunca una estética universal de la fealdad, de lo siniestro, de lo horrible y del asco; ni una moralidad del mal, de la venganza, de la traición, de la pasión y del engaño; ni una epistemología del error, de la diferencia, del sentido común y del fracaso; porque todas estas representaciones son sólo verosímiles, pero no "verdaderas".

Todas estas configuraciones de lo real sólo pueden tener acceso a la historia de la moral como patologías, como excepciones del sentido, como ejemplos de las posibilidades de desviación que deben aguardar la aplicación del castigo de la moralidad reinante; y pueden ser

el pensamiento occidental ha interpretado la historia de la cultura como la historia de sus esencias, y esto ha tenido como base la filosofía platónica en más de un sentido. Algunas notas que después serán potenciadas por la tradición cristiana y la racionalidad moderna, especialmente en lo referente a la dualidad alma y cuerpo y a la idea de inmortalidad, son las siguientes: "si por algo tiene mérito esta vida, es por la contemplación de la belleza absoluta". "No te sorprendas si todos los seres animados estiman tanto sus renuevos, porque la solicitud y el amor que les anima no tiene otro origen que esta sed de inmortalidad". Platón, *Simposio*, pp. 404 y 401, respectivamente.

[2] Por el contrario a la interpretación canónica del poema de Parménides, existe una lectura más sutil que apuesta al rendimiento heurístico de las metáforas y las analogías del texto. Justo en el verso I. 17 se dice que: "Por tanto serán nombres todo cuanto los mortales convinieron, creídos de que se trata de verdades: llegar a ser y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y color resplandeciente". Este verso es uno de los que da pie para sostener que Parménides se refiere a dos caminos: el de las opiniones y el del ser, a la postre el camino de la verdad. Gadamer ha propuesto enfocar la interpretación justo en el verso donde se menciona el cambio de color (δια τε χρον φανον αμειβειν). Si bien el verbo αμειβο se traduce literalmente como "alterar", "conmutar" o "permutar", lo cierto es que existe otra palabra *ad hoc* tanto en alemán como en español, el adjetivo mortecino. De ahí que pudiéramos traducir como "el color deviene mortecino". En español también se puede utilizar el verbo palidecer, "el color palidece". Eso arroja una nueva interpretación a todo

teorías del conocimiento alternativas en el mejor de los casos, como la epistemología de género, o pueden ser pequeñas pruebas de que la investigación teórica había errado por un breve momento. También, y éste será el punto en el que me concentraré, estos acontecimientos pueden entrar en la historia de la estética como representaciones y creaciones que, en tanto guardan una distancia con la realidad, pueden devenir en una representación placentera, una obra de arte, "una finalidad sin fin", "un interés desinteresado".[3]

Podríamos observar el fenómeno de la representación y permanencia de la verdad en diferentes campos teóricos y prácticos. Sin embargo, es el arte uno los acontecimientos donde se observa con mayor claridad la vigencia de una antigua forma de comprensión de la verdad como movimiento de develación y ocultación, como permanencia de sentido y, a la vez, como imposibilidad de reducción de ese mismo sentido. La infinitud de lo verdadero es la condición de posibilidad de la permanencia histórica de la interpretación de la verdad. La representación y el padecimiento de la verdad enfrentan a la idea de verdad como concordancia, a la idea de verdad como *adaequatio intellectus ad rem*.

Es esta idea de verdad, la idea iluminista y subjetiva, que alcanza su plenitud en la época moderna, la que crea la figura de la conciencia estética y plantea la adecuación de un supuesto "objeto estético" a la experiencia subjetiva. *La conciencia estética* configura una experiencia que al refugiarse en el placer, aun cuando éste sea un placer creado

el poema. Efectivamente, los seres humanos se ven impulsados por su finitud a definir, a nombrar, y en ese acto van apagando, quitándole el brillo a las cosas. La metáfora de Parménides tiene su mayor rendimiento desde una perspectiva poética y sólo después filosófica. El color palidece, podríamos decir, como los hombres y las mujeres mueren. Ése es el movimiento del ser y de la verdad. No hay dos caminos, el del ser y el no-ser, hay un solo camino que implica la interpretación finita, pálida y mortecina, de un ser que tiene la *conditio sine qua non* de morir él mismo.

[3] La siguiente nota de Kant es elocuente al respecto: "La finalidad objetiva no puede ser conocida más que mediante la relación de lo diverso con un fin determinado, o sea sólo mediante un concepto. Por esto sólo es ya claro que lo bello, cuyo juicio está fundado en una finalidad meramente formal, es decir, en una finalidad sin fin, es completamente independiente de la representación del bien, pues este último presupone una finalidad objetiva, es decir, la relación del objeto con un fin determinado". Kant, *Crítica del juicio*, p. 225.

por medio del dolor, no tiene incidencia ni en el conocimiento del mundo ni en el deseo de sentido del mundo.[4] La experiencia estética es un sentimiento de dolor y placer subjetivo que no conlleva el deseo de formación de cultura y moralidad de una comunidad ni el proceso de comprensión de la naturaleza del mundo.[5] Mientras la facultad del conocimiento devela el orden del mundo y la facultad de desear crea normas morales por medio de la razón desde el *a priori* de la libertad humana, la estética moderna, por el contrario, se encuentra exiliada de esos mundos de sentido. La obra de arte es la misma experiencia del destierro.[6]

Sin embargo, la Modernidad dominante no puede tolerar una imagen del mundo donde existan sombras no demarcadas, exilios que formen sentido. La conciencia estética, que es un sentimiento subjetivo del dolor y el placer, *no puede albergar un proceso individual y personal de aprehensión de la obra de arte*. Esto implicaría que dentro de la arquitectura moderna del saber existen espacios no conectados con la racionalidad histórica, con el principio de representación moderno

[4] Lo sublime, por ejemplo, es una experiencia estética que logra un placer no a través del goce sino del dolor, esto es algo que anotó Kant en su brillante fenomenología de la experiencia estética: "el juicio estético mismo al ser subjetivo-final para la razón como fuente de las ideas, es decir, de una comprensión intelectual, para la cual toda comprensión estética es pequeña, y el objeto es recibido como sublime, con un placer que sólo es posible mediante un dolor". *Ibid*., p. 247.

[5] Esto también ya lo había señalado Platón al descartar la belleza como una idea acotada o apresada por la sola percepción. Por el contrario, Platón defendía una idea de la belleza que se enlazara con la idea de bondad y la cual se pudiera representar por medio de la racionalidad dialéctica, pero no por medio de los sentidos. Cuando Platón concluye que "lo bello es un placer bueno" descarta esta idea por la diferencia entre la causa (lo bello) y el efecto (lo bueno), pero sobre todo porque es una idea a la cual se arriba desde la percepción (Platón, "Hipias mayor", en *Diálogos*, p. 32). Mientras que para Kant la experiencia estética sólo pueda acontecer como belleza libre y pura, y así concluye que desde los sentidos no se puede generar ninguna regla moral.

[6] Esta idea es explotada por Adorno cuando estudia cómo es que el arte y lo bello se siguen manifestando en el tiempo y en la racionalidad moderna: "[El carácter formal de la belleza] Es también la expresión del dolor de sometimiento y de su huida, es decir, de la muerte. La idea de la pura forma muestra la afinidad que toda belleza tiene con ella. La forma que el arte coloca sobre la multiplicidad de la vida es un factor de muerte". T. W. Adorno, *Teoría estética*, p. 75.

de la verdad, el de la proposición y comprobación de la identidad entre lo verdadero y lo pensado. Y, realmente, más allá de la exaltación del proceso individual de la percepción de la obra de arte, la moda y el canon son siempre unívocos. Una moda diferente o un canon que no concuerde con el esquema general de representación es siempre un hecho retrasado, un momento tristemente pretérito que corre tras una moda y un canon triunfante y futuro. (En los países periféricos, por ejemplo, siempre se observa un intento por alcanzar a las vanguardias centrales de la cultura occidental, pero sus desviaciones y peculiaridades difícilmente forman una "cultura estética" propia, porque este intento de crear se destroza al cambiar el paradigma de representación, cuando la moda se ha trastocado en los países que tienen el control tecnológico para irradiar la buena nueva: el cambio de estilo. Por el contrario, en países como México el arte está ligado al sentido de la comunidad y no está presente como estética cultural, caso notorio en la compleja y fácticamente desastrosa división entre arte y artesanía.)

La idea de que la experiencia estética nos salva de la vacuidad moderna porque es una experiencia particular, la cual responde a una formación específica y manifiesta a través de un sentimiento tan auténtico como no enajenable, es sólo un estupefaciente romántico que continúa la perversa ficción del yo. La experiencia de sentido que forma la obra de arte se encuentra, en gran medida, determinada por el mercado y el movimiento repetitivo de lo moderno, por la conceptuación racional y la creación de mercancías. De esta forma, lo canónico y lo novedoso no son realmente una experiencia estética; son una lógica establecida por el mercado de consumo y la enajenación unilateral del concepto que ha apresado la experiencia del arte. La historia de la belleza en la Modernidad, como señala Adorno, implica la desaparición de lo bello y del arte.[7]

[7] "También a causa de la belleza puede lo bello dejar de ser. Lo que ya no puede aparecer más que como negativo desprecia cualquier solución que lo declare falso y que degradaría por ello mismo la idea de lo bello. La sensibilidad de lo bello ante lo aplanado y falto de tensiones, la larga cuenta a través de la historia de compromisos del arte con la mentira, ambas cosas figuran entre los resultados que no pueden ser expulsados del arte, como tampoco las tensiones de las que nacieron. Por eso es previsible una renuncia al arte a causa del arte". *Ibid.*, p. 76.

En rigor, desde este momento la experiencia estética ha dejado de ser tal y se ha integrado a la lógica moderna de la racionalidad subjetiva, lo cual no quiere decir, insisto, en que la percepción estética sea un proceso individual, auténtico e intransferible de aprehensión de la obra, sino una forma más de la conciencia unívoca y plana de la subjetividad moderna, aquélla donde todos somos una sombra perfecta de la razón histórica.

¿Dónde, entonces, queda el sentimiento del dolor y del placer?, ¿dónde el sujeto mismo? El sujeto no deja de ser una representación moderna del proceso de conocimiento, una apariencia fundamental, una ilusa piedra de toque para recrear la imagen de una Modernidad permanente; pero el sentimiento del dolor y el placer ni puede ser reducido a racionalidad, ni puede ser comprendido como un proceso psicológico individual. Aun las estéticas más potentes de la Modernidad ilustrada y romántica no pudieron reducir la experiencia estética a ninguno de estos dos campos. Por un lado, Kant reconoce la posibilidad de un "juicio estético puro", donde el entendimiento no tendría injerencia alguna y, por lo tanto, no habría posibilidades de postular objetos ni de obtener conocimiento alguno de la percepción estética;[8] por el otro lado, Hegel indica que la experiencia estética es una historia de la verdad diferente de la historia de la verdad religiosa y filosófica, la cual ni se constituye como relatividad individual ni es un hecho racional.[9] La

[8] Es aquí cuando Kant necesita, para resguardar la perfección arquitectónica de su sistema, introducir dos nociones de belleza. La belleza libre y la belleza adherente. "La primera no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser; la segunda presupone un concepto y la perfección del objeto según éste. Los modos de la primera llámense bellezas (en sí consistentes) de tal o cual cosa; la segunda es añadida, como adherente a un concepto (belleza condicionada, a objetos que están bajo el concepto de un fin particular)". La segunda belleza ya no será pura, sino que estará regida por la finalidad del entendimiento en el juego con la imaginación. Kant, *op. cit.*, p. 226.

[9] Gadamer ha hecho hincapié en este punto: "Es necesario tomar el concepto de la experiencia de una manera más amplia que Kant, de manera que la experiencia de la obra de arte pueda ser comprendida también como experiencia. Y para esto podemos echar mano de las admirables lecciones de Hegel sobre estética. El contenido de verdad que posee toda experiencia del arte está reconocido aquí de una manera soberbia, y al mismo tiempo está desarrollada su mediación con la conciencia histórica. De este modo la estética se convierte en una historia

conclusión, aun con su carga radicalmente antimoderna, sólo puede ser una: *el sentimiento del dolor y el placer que forma una representación verosímil y verdadera es un sentido común*.[10]

Al igual que la verdad, el sentimiento es un antecedente de la condición humana, no es el ser humano el que realiza la acción del placer y el dolor, ellos *están* ahí y uno *entra* en ellos. Tanto el acontecimiento de la verdad, como el sentimiento del dolor y el placer no son actos individuales, racionales y objetivos que puedan devenir en conceptos, sino *actos comunitarios*. Esto se manifiesta en la verdadera experiencia estética, pues la obra de arte no es una creación individual, por más que la Modernidad haya exacerbado la idea del genio creador; ni es un hecho racional, pues no existen reglas ni metodologías que garanticen la realización exitosa de la obra (que la representación se acerque a la comprensión del sentido del mundo); tampoco es un hecho objetivo, pues la obra de arte no puede ser definida como objeto, ya que su esencia es precisamente la infinitud que es capturada en forma, de ahí que la interpretación de la obra sea infinita, mientras que, axiomáticamente, la interpretación del objeto siempre es finita, pues el objeto mismo está limitado por la mirada del sujeto. En última instancia, la obra de arte no puede ser conceptuada. Esto implicaría, necesariamente, dar por concluida la experiencia estética, el sentimiento de representación a través del dolor y el placer, y pasar a una experiencia lógica conceptual de subjetividades que delimitan un objeto y que a través de la razón formulan un concepto.[11]

de las concepciones del mundo, esto es, en una historia de la verdad tal y como ésta se hace visible en el espejo del arte. Con ello obtiene también un reconocimiento de principio la tarea que hemos formulado antes, la de justificar en la experiencia del arte el conocimiento mismo de la verdad". Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I*, pp. 139-140.

[10] Si bien Kant no llevó este punto hasta sus últimas consecuencias, hay que señalar que él es uno de los pocos filósofos modernos que lo señala con claridad. Dice Kant al respecto: "sólo suponiendo que hay un sentido común (por lo cual entendemos, no un sentido externo, sino el efecto que nace del juego libre de nuestras facultades de conocer), sólo suponiendo, digo, un sentido común semejante, puede el juicio de gusto ser enunciado". Kant, *op. cit*., p. 232.

[11] Sin embargo es esto lo que intenta Kant para no dejar todo al libre juego del sentido común: "La condición subjetiva de todos los juicios es la facultad

Por paradójico que parezca, el hecho estético, al fundar su universalidad fuera de los esquemas del entendimiento y el racionamiento, se constituye como el más importante referente de la permanencia de una noción diferente de verdad en el interior de la misma Modernidad. Más aún, la verdad que da sentido a la misma comunidad, la que acontece de la misma forma que la obra de arte, está fundanda en toda experiencia de sentido.[12] El juicio del gusto, precisamente por su interminable cambio histórico, demuestra, en primer lugar, y de manera negativa, que la verdad no encarna en un sujeto ni en una comunidad elegida. Su misma debilidad, pues no es un juicio racional, le impide objetivar y contextuar la obra de arte y, por lo tanto, le impide constituirse en un sujeto fundante del proceso de conocimiento que busca cerrar el vacío intrínseco al ser finito: eliminar la diferencia entre saber y verdad.[13] En

misma de juzgar o Juicio. Ésta, usada en consideración de una representación mediante la cual un objeto es dado, exige la concordancia de dos facultades de representación, a saber: la imaginación (para la intuición y comprehensión de lo diverso de la misma) y el entendimiento (para el concepto como representación de la unidad de esa comprensión). Pero como aquí no hay concepto alguno del objeto a la base del juicio, éste no puede consistir más que en la subsunción de la imaginación misma (en una representación mediante la cual un objeto es dado) bajo las condiciones mediante las cuales el entendimiento, en general, llega a la intuición de conceptos". *Ibid*, p. 265.

[12] Ésta es la preocupación central de Gadamer cuando cuestiona la separación del acontecimiento de la verdad kantiana de la experiencia estética: "¿No ha de haber, pues, en el arte conocimiento alguno? ¿No se da en la experiencia del arte una pretensión de verdad diferente de la de la ciencia pero seguramente no subordinada o inferior a ella? ¿Y no estriba justamente la tarea estética en ofrecer una fundamentación para el hecho de que la experiencia del arte es una forma especial de conocimiento? Por supuesto que será una forma distinta de la del conocimiento sensorial que proporciona a la ciencia los últimos datos con los que ésta construye su conocimiento de la naturaleza; habrá de ser también distinta de todo conocimiento racional de lo moral y en general de todo conocimiento conceptual. ¿Pero no será a pesar de todo conocimiento, esto es, mediación de verdad?" H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 139.

[13] Ese hecho trágico que constituye al intérprete finito no sólo se padece en la verdad sino que análogamente sucede en la noción de belleza, la cual no puede devenir totalidad y permanencia: "La formalización de lo bello es un momento de equilibrio, que es constantemente destruido, porque lo bello no puede retener la identidad consigo mismo, sino que tiene que encarnarse en otras figuras que, en ese momento de equilibrio, se le oponían. La belleza irradia algo terrible,

segundo lugar, el juicio del gusto, que demanda la misma experiencia estética, muestra que pese a no haber una relación epistemológica clásica en el sentido común sí hay un universal de sentido: una representación verosímil que *participa* de la verdad.[14]

La verdad misma no puede ser definida, y justo por esta razón tampoco puede haber un ideal de verdad, pues eso significaría su previa representación objetiva y conceptual para después postularse como ideal. Por el contrario, análogamente a como acontece con la obra de arte, ésta genera una representación verosímil y, por lo tanto, universal, en el sentido que da coherencia a la vida de la comunidad y genera una racionalidad, un *logos*, que puede ser comunicado y comprendido por otras comunidades. Todo lo cual no elimina un hecho fundamental, la verdad no puede conocerse, pues eso significaría la cancelación del movimiento de representación de la misma verdad;[15] al igual que la obra de arte, ésta no puede ser definida de forma absoluta pues ello implica la cancelación de la interpretación de la obra. Sin embargo, esto no elimina que tanto en el caso de la verdad como en el de la obra de arte

semejante a esa estructura de necesidad que se desprende de la forma". T. W. Adorno, *op. cit*., p. 75.

[14] Gadamer aquí acude al rendimiento del conocimiento metafísico para constatar la permanencia del sentido y la verdad: "Partiendo de la metafísica de lo bello podremos sacar a la luz sobre todo dos puntos que resultan de la relación entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible. Por una parte el que la manifestación de lo bello, igual que el modo de ser de la comprensión, poseen *carácter de evento*, por la otra, que la experiencia hermenéutica, como experiencia de un sentido trasmitido, participa de la *inmediatez* que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello y en general a toda evidencia *de la verdad*". H.-G. Gadamer, *Verdad y método I,* p. 579.

[15] Desde esta perspectiva puede reinterpretarse la idea de inmortalidad platónica. Lo inmortal sería lo que nunca deja de crear sentido, esto es, el infinito movimiento de lo bello y lo verdadero que siempre requiere del intérprete: "Partiremos de este principio: toda alma es inmortal, porque todo lo que se mueve en movimiento continuo es inmortal. El ser que comunica el movimiento o el que le recibe, en el momento que cesa de ser movido, cesa de vivir; sólo el ser que se mueve por sí mismo, no pudiendo dejar de ser el mismo, no cesa jamás de moverse; y aún más, para los otros seres que participan del movimiento, origen y principio del movimiento mismo. [...] lo que se mueve por sí mismo es inmortal, y nadie temerá afirmar, que el poder de moverse por sí mismo es la esencia del alma". Platón, *Fedro*, p. 511.

la representación verosímil participe del hecho de que *la verdad existe*, más allá de que la conciencia moderna dude de la existencia de todo aquello que no puede ser objetivado y transformado en concepto.

Si sostenemos que la obra de arte muestra una verdad fundamental mucho más determinante que la idea de verdad de la Modernidad realista, ¿cómo se manifiesta esta obra y esa verdad?, ¿por qué es que la historia del arte en Occidente siempre ha tenido como categoría central la belleza?, ¿qué implica que sea la belleza la forma sensible que representa el manifestarse del sentido común?, ¿cómo es posible que toda la riqueza del acontecimiento de la verdad pueda ser capturado en el ser de lo bello; más aún, cómo puede ser que las llamadas estéticas de la maldad, de lo falso y de lo feo, todas ellas manifestaciones intrínsecas de la verdad, puedan ser reducidas a la representación de lo bello?

"Lo bello es el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar", escribió Rainer María Rilke. Lo bello no es, desde esta perspectiva, solamente una ontología de la mesura y del orden teleológico del ser: la representación de lo perfecto a través de la armonía. La belleza, en este sentido, es la malla que da coherencia al sentido del mundo; como decía Kant, no sólo a través del placer, sino de igual forma desde una experiencia dolorosa. La representación estética, aquella que siempre nos produce un placer, es similar al hecho de la existencia, éste siempre nos da placer aun en el acto doloroso. El placer no tiene que encarnarse en gozo individual y subjetivo, sino en la posibilidad de comprensión. Sin realizar gran violencia, aquí la definición de belleza puede ser la misma definición de tragedia que forma Aristóteles: "*Es, pues, tragedia reproducción imitativa de acciones esforzadas, perfectas, grandiosas, en deleitoso lenguaje, cada peculiar deleite en su correspondiente parte; imitación de varones en acción, no simple recitado; e imitación que determine entre conmiseración y terror el término medio en que los afectos adquieren estado de pureza*".[16]

Esta definición de tragedia reúne los elementos de representación final de la belleza. En el drama de la belleza existe la compasión (*éleos*) y el temor (*fobos*) que producen la purificación (*catharsis*), lo cual deviene una representación verdadera y verosímil. Al igual que en la experiencia de la verdad, la belleza acontece como forma coherente, de ahí que exista una anticipación de perfección cuando se le interpreta. En

[16] Aristóteles, *Poética*, pp. 138-139.

principio, yo creo y no dudo de lo que se transmite en mi comunidad. Yo voy formando mi educación estética, al igual que mi sentido del mundo, desde la confianza en lo que me es transmitido. Como señala Gadamer con toda radicalidad en referencia al texto:

> Cuando comprendemos un texto nos vemos arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego. *En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde*.[17]

Esta primera representación lleva a los pensadores críticos a reducir de manera muy rápida el fenómeno de lo bello como la idea esencialista e irracional de la belleza clásica, entendida como canon establecido de manera formal. En última instancia, la belleza aparece como una categoría de oropel, históricamente superada de facto y, sin embargo, intentando operar como referente de conservación de un mundo pasado.

Dos importantes definiciones de la belleza en la historia del pensamiento occidental suelen ser tomadas como referentes del formalismo vacío de la idea de belleza. Formalismo que ocultaría, peligrosamente, la esencial idea conservadora y realista de la belleza clásica. Platón señaló en una de sus muchas aproximaciones a la verdad del fenómeno de lo bello: "la belleza que se encuentra en un cuerpo cualquiera es hermana de la belleza que se encuentra en todos los demás".[18] Hegel había formulado su famosa definición de belleza en los siguientes términos: "Así lo *bello* se determina como *irradiación* sensible de la idea".[19] Ante estas definiciones se señala que el riesgo de esencialismos ahistóricos es tal que debe de optarse por una definición que navegue entre el

[17] H.-G. Gadamer, *Verdad y método I*, p. 585. Las cursivas son mías.

[18] Platón, *Simposio*, p. 403.

[19] G. W. F. Hegel, *Estética I*, p. 101.

Escila de la generalización trascendente y el Caribdis de la particularización absoluta. Tal es el caso del maestro Sánchez Vázquez cuando nos dice: lo bello es "un objeto que por su estructura formal, gracias a la cual se inscribe en ella cierto significado, produce un placer equilibrado o goce armonioso".[20] Efectivamente, así sucede, pero sólo en la manifestación superficial de lo bello, aquella que puede ser definida como brillo o irradiación del concepto y que elimina la potencia de producción de lo bello. Como señala Eugenio Trías, lo bello tiene que tener una permanente estructuración con otras experiencias estéticas, pues de lo contrario no habría una dialéctica de gestación de lo bello mismo como *límite del sentido*.

Trías toma el ejemplo de lo siniestro y señala que: "1. Lo bello, sin referencia (metonímica) a lo siniestro, carece de fuerza y vitalidad para poder ser bello. 2. Lo siniestro, presente sin mediación o transformación (elaboración y trabajo metafórico, metonímico), destruye el efecto estético, siendo por consiguiente límite del mismo y 3. La belleza es siempre un velo (ordenado) a través del cual debe presentirse el caos".[21]

Habría que agregar algo más. Esta representación metonímica y metafórica no permanece en el "desinteresado" y neutralizado reino de lo verosímil. Esta representación, al igual que el acontecimiento de la verdad, deviene en un sentido verosímil y verdadero y genera una forma de conocimiento y de acción en el mundo.

El problema quizá podría ser más claro con otro ejemplo. Sánchez Vázquez define la fealdad de la siguiente forma: "Lo feo no se desvanece o embellece al ser representado en el arte. Lo feo real entra en el arte sin dejar de ser feo. [...] Existe la fealdad en el arte porque existe en el mundo real. Y no se trata de salvarla embelleciéndola, sino de mostrarla con su condición propia. Ahora bien, desde el momento en que entra en el arte ya no es una fealdad inmediatamente real o natural, sino producida o creada".[22]

El punto es que existe una premisa moderna infranqueable en Sánchez Vázquez. Él presupone, desde el canon realista de la Modernidad, que existe un mundo real, por un lado, y las representaciones de este

[20] Adolfo Sánchez Vázquez, *Invitación a la estética*, p. 181.

[21] Eugenio Trías, *Lo bello y lo siniestro*, p. 43.

[22] A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 197.

mundo, por el otro; de ahí que señale que sobre la fealdad real se *crea* y se *produce* otra fealdad, la cual no se embellece, pero sí se desconecta de sus implicaciones fácticas y se le deja anestesiada en la esfera del gusto. Bueno, la realidad no parece ser así.

La experiencia estética está absolutamente ligada con la experiencia moral, cultural y epistemológica del mundo y el hecho de que ésta encuentre su finalidad en el placer, sólo demuestra la formación de sentido que antecede a una comunidad de sujetos. Insisto con esta tesis difícil de traducir en argumentos lógicos y racionales: *la verdad, la tradición y la belleza se encuentran determinando a la misma conciencia*. Esto no quiere decir que lo que es feo, grotesco, horrible, siniestro, etcétera, esté subordinado a la formalización de lo bello, sino que todo esto *actúa* conjuntamente con la idea de lo bello como armonía, porque lo bello se manifiesta como sentido último. *La belleza es el sentido que puede transmitirse y generar una interpretación*. Lo demás no puede transmitirse por sí mismo, porque es una experiencia de ruptura que no puede producir sentido, si no es mediada por el hecho de la permanencia del sentido mismo. Cuando Kant señala que el límite de una representación estética es el asco[23] o cuando Platón señala que en los decretos del destino el mal y el amor no pueden coexistir,[24] esto no debe de entenderse como el imperio moral de la bondad, la belleza y la verdad. Por supuesto que el mal, así como el asco y todos sus derivados, lo nauseabundo, lo perverso, lo pornográfico o lo corrupto están presentes en la constitución de la experiencia estética, es más, en la misma experiencia de lo bello, pero no pueden constituirse como sentido, porque son experien-

[23] "El arte bello muestra precisamente su excelencia en que describe como bellas cosas que en la naturaleza serían feas o desagradables. Las furias, enfermedades, devastaciones de la guerra, etc., pueden ser descritas como males muy bellamente, y hasta representadas en cuadros; sólo una clase de fealdad no puede ser representada conforme a la naturaleza sin echar por tierra toda satisfacción estética, por lo tanto, toda belleza artística, y es, a saber, la que despierta *asco,* pues como en esa extraña sensación, que descansa en una pura figuración fantástica, el objeto es representado como si, por decirlo así, nos apremiara para gustarlo, oponiéndonos nosotros a ello con violencia, la representación del objeto por el arte no se distingue ya, en nuestra sensación de la naturaleza, de ese objeto mismo, y entonces no puede ser ya tenida por bella". Kant, *op. cit*., p. 282.

[24] "Porque no puede estar en los decretos del destino que se amen dos hombres malos, ni que dos hombres de bien no puedan amarse". Platón, *Fedro*, p. 521.

cias que destrozan lo otro y forman un principio de poder desde el cual ya no se interpreta nada, sino que solamente se dicta la regla circular de satisfacción, consumo y reproducción tediosa del satisfactor.[25] Por el contrario, si esto se representa como belleza (en el sentido de anticipación de perfección y de presunción de lo verdadero), entonces la transmisión y la permanencia de la tradición como un pasado, que no puede ser objetivado, permanece. La aporía fundamental de la permanencia de lo bello y su incognoscibilidad perdura, es un *factum,* como señala Adorno: "Lo bello no puede definirse, pero tampoco se puede renunciar a su concepto: se trata de una antinomia estricta".[26] La imposibilidad de alcanzar una definición de lo bello es uno de los elementos malditos de la belleza.

Lo bello se encuentra, como la verdad, constituyendo la experiencia humana, por lo tanto, lo bello no puede ser experimentado por una comunidad o un sujeto en su totalidad. *La belleza y la verdad existen como tradición que se transmite, pero que en el límite resiste a ser poseída*. Los acontecimientos trágicos de la vida siempre pueden ser placenteros al ser comprendidos, porque nos integran al sentido comunitario del goce y el dolor. Este placer, vuelvo al punto, no implica la supresión del dolor, ni la idea abismal de que existe lo representado y lo real; por el contrario, la representación bella nos permite la comprensión del sentido manifiesto aun en las experiencias más terribles de la existencia. No es otra cosa lo que sucede con la experiencia estética contemporánea:

> El arte, hoy, se encamina, difícil, penosamente, a elaborar estéticamente los límites mismos de la experiencia estética, lo siniestro y lo repugnante, lo votivo y lo excremental, lo macabro y lo demoníaco, todo el surtido de teclas del horror. [...] Elaborar como placer lo que es dolor, tal es el humanitarismo del arte, hijo del miedo. Sea cual sea la intención del realizador, un

[25] En este sentido tiene razón Adorno. La belleza es prohibición: "La belleza no es el puro comienzo platónico, sino algo que ha llegado a ser por la renuncia a lo que en otro tiempo se temía, y nace, en la etapa final, de la contemplación retrospectiva de su oposición a lo feo. Belleza es prohibición de prohibición, que le viene por vía de herencia". T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 69.

[26] *Ibid.*, p. 73.

> eructo general espetado contra la humanidad toda, filantropía o cobardía, el arte produce siempre, cuando es arte, un efecto benefactor, placentero.[27]

¿Y acaso esta representación, este placer tiene un límite? ¿En qué momento no puede acontecer lo bello, en qué segundo y espacio ya no hay lugar para una representación coherente del sentido de la vida, ya sea trágica, épica o cómica y sus derivaciones? ¿Cuándo la verdad puede dejar de presuponerse y de existir? Son dos las respuestas posibles. La primera señalaría que la verdad acontece siempre, porque nunca cesa el referente de sentido comunitario. Aun ante la peor tragedia, la comunidad encuentra el sentido, apela a la explicación sagrada, comprende la injusticia y la justicia del drama, trata de enmendar sus faltas y regresar a su *ethos*. La otra respuesta, que no es absolutamente diferente a la primera, nos diría que el saber humano no puede contestar esta cuestión. ¿Cuándo la verdad y la belleza nos han dejado? Es algo que no podemos saber, porque en ese momento realizaríamos un juicio sobre aquello que está más allá de nosotros mismos, sobre aquello que debe seguir interpretándose, sobre aquello que quizá no nos ha abandonado o que quizá regresará.

Sólo se puede constatar que la situación del ser humano ante la belleza del arte es siempre negativa y destructiva del sentido individual, porque el *saber* de la verdad fracasa, lo que implica que la única posibilidad de la experiencia de lo bello es mediante la hermenéutica trágica del ser finito: la participación de la creencia en la verdad.

[27] E. Trías, *op. cit.*, pp. 76-77.

APÉNDICE

La muerte y el alma

Para Mariflor Aguilar

La muerte, si así queremos llamar
a esa irrealidad, es lo más espantoso,
y el retener lo muerto lo que requiere
una mayor fuerza.[1]

Hegel

El 14 de marzo de 2002 murió en la ciudad de Heidelberg el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, fundador de la llamada filosofía hermenéutica y el más importante pensador de la idea de *tradición* dentro del discurso filosófico occidental en el siglo pasado.

Gadamer nació en 1900 en Breslau. Vivió un siglo aún incomprensible. Un siglo de oprobio: dos guerra mundiales, la locura del fascismo, la represión de los imperios socialistas, la infinita decadencia del capitalismo occidental, la hipocresía y el cinismo de una justicia que se desarrolló en medio de las dictaduras y su sistemática violación de los derechos humanos, la invención y utilización de tecnologías de guerra y exterminio como nunca antes en la historia de la humanidad. Éste fue el inevitable contexto de creación de la destacada obra del pensador alemán. Gadamer escribía en 1971:

> Vivimos en una época en la que la ciencia trae consigo el progresivo dominio de la naturaleza y regula la administración de la convivencia humana, y este orgullo de nuestra civilización, que corrige incansablemente los fallos de sus éxitos y crea constantemente nuevas tareas de investigación científica que fundamenta a su vez

[1] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 24.

> en el progreso, la planificación y la remoción de daños, despliega el poder de una auténtica ofuscación. Insistiendo en la vía de la configuración progresiva del mundo mediante la ciencia, se perpetúa un sistema al que la conciencia del individuo se somete resignada y ciega o contra la que se rebela no menos ciegamente.[2]

A partir de este tipo de análisis de la realidad es que Gadamer intentó siempre no ser un moderno y, sobre todo, fue reacio a transformarse en un revolucionario. Él no era un hombre de época. El pensamiento de Gadamer aspiró siempre a ser un eco. Una luz tenue y trágica que nunca se convirtió en un relato epopéyico ni en una representación cómica o vacía del ser. A la hermenéutica de Gadamer le va bien la definición aristotélica de tragedia: se trata de una filosofía de compasión (*éleos*) y de temor (*fobos*), que sólo puede rematarse como purificación (*catharsis*) que trasciende el presente subjetivo de la experiencia moderna. Así acontece la hermenéutica del texto y del mundo:

> Cuando comprendemos un texto —nos dice Gadamer—, nos vemos arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego. *En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde*.[3]

Éste es el remate trágico de toda verdad y toda belleza, de ellas el sujeto reflexivo nunca podrá ser, pese a Hegel, un contemporáneo.

Por toda esta tragedia escrita que es la hermenéutica de Gadamer, acaecido en las albas del siglo XXI, es que hoy me parece prudente preguntarnos, qué es la muerte y, mas aún, qué caso tiene el acontecimiento de la muerte y su padecimiento, si el primer paso decisivo para la comprensión hermenéutica del mundo es, precisamente, una

[2] Hans-Georg Gadamer, "Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)", en *Verdad y método II*, p. 243.

[3] H.-G. Gadamer, *Verdad y Método I*, p. 585. Las cursivas son mías.

negación de la reflexividad y de la conciencia subjetiva; si el verdadero conocimiento del ser implica una renuncia a su contemplación como objeto. Como dice ese brillante y autonegado hermeneuta que fue Adorno: “No hay existencia humana abierta y libre frente a los objetos que baste para realizar el potencial encerrado en el espíritu de cada hombre; ese potencial no coincide con la muerte. Las reflexiones que le buscan un sentido a la muerte son tan desvalidas como las afirmaciones tautológicas sobre ella”.[4]

De todo lo anterior se desprende que el presente texto esbozará, a modo de apuntes, algunas ideas sobre la muerte y la forma de acontecer y ser de la muerte entre nosotros y nosotras.

En primer lugar, habrá que señalar que toda muerte, incluyendo la del filósofo que nos convoca, acontece como teatralidad. No sólo los decesos de seres importantes en el imaginario colectivo de una tradición tienen que acceder a la muerte en forma de representación teatral, así Sócrates, Protágoras, Séneca, Jesús, Epicteto, Zenón, sor Juana, Hamlet, Julieta, el Quijote o Kafka por citar algunas muertes famosas, sino en general toda muerte requiere un ritual, un montaje que nos permita darle a la persona fallecida el carácter último de su ser, que nos conduzca a acceder a ella de ahora en adelante como a una “realidad recordada”. Como indica Gadamer:

> Siempre me ha parecido que la experiencia más profunda [...] nos ocurre cuando nos enteramos de la muerte de una persona conocida: entonces el modo de ser de esa persona se modifica de pronto, se perpetúa, se vuelve más puro, no necesariamente mejor en un sentido moral o bondadoso, sino concluso y visible en su perfil constante [...] El hecho de que algo se detenga y quede inmóvil parece propiciar la revelación de una verdad.[5]

La muerte, entonces, acontece no sólo como representación, sino como hecho esencial de sentido, como permanencia de una imagen. Aquí el movimiento de toda comprensión tiende a cesar y la verdad se configura, insisto, como una “realidad recordada”. De tal suerte que la

[4] T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 369.

[5] H.-G. Gadamer, “¿La continuidad de la historia y el instante de la existencia (1965)”, en *Verdad y método II*, p. 140.

experiencia más importante de la muerte es su potencia de configuración del yo. Parecería que en la aprehensión definitiva de un recuerdo, la figura antropológica del ser humano se empata con su voz interna, con su psicología y, finalmente, con el espíritu de su comunidad.

La muerte tiene, desde esta perspectiva reflexiva, el carácter de signo en el sentido usado por Foucault: la muerte es pronóstico, demostración y recuerdo en el acontecimiento presente. Así, tenemos la conformación de un sujeto con determinadas características sociales y culturales que se muestra por siempre jamás, que se despliega estático en un tiempo futuro y pasado. Como señala Georg Simmel, en su esbozo de una metafísica de la muerte, esa imaginación y representación de la muerte termina venciendo a la misma muerte y es, en el cristianismo, donde se consuma este intento de trascender lo muerto:

> Pertenece a las enormes paradojas del cristianismo el arrebatar a la muerte esta significación apriórica y el poner a la vida de antemano desde el punto de vista de su propia eternidad [...] Aquí cabe considerar a la muerte como vencida, no sólo porque la vida, en tanto que una línea extendida a través del tiempo, sobrepasa la frontera formal de su fin, sino también porque el actuar a través de todos los momentos particulares de la vida y al delimitarlos interiormente, niega a la muerte en virtud de las consecuencias eternas de estos momentos.[6]

No es casual que sea el cristianismo el encargado de delimitar el problema de la muerte de tal manera, pues lo precede ese manojo de flores hermosas y negras del hedonismo que son las filosofías helenísticas y que han llevado al extremo la crisis de sentido de la filosofía clásica griega. En el momento en que Epicuro señala que “la muerte no tiene presencia y cuando la alcanza somos nosotros los que no existimos”, cuando Diógenes Laercio menciona que “toda sensación es irracional y por lo tanto no participa de la memoria” o, finalmente, cuando el estoico Séneca dice que “la muerte es la libertad porque acontece la nada” o que “la felicidad más grande es no nacer”, la ruptura de sentido es absoluta. La figuras helenísticas, filosofías de fron-

[6] Georg Simmel, “Para una metafísica de la muerte”, en *El individuo y la libertad*, p. 57.

tera, dialécticas de resistencia o subordinación frente al poder, en el momento en que declaran la retirada de la razón, la permanencia de un *lógos* vencido, consuman el máximo terror platónico: la subordinación del ser a la materia, a lo caduco; en suma, nace de manera definitiva para el pensamiento occidental la posibilidad de la nada.

Este tema está abordado en el *Fedón*, cuando Cebes refuta el argumento de Simmias relativo a la desaparición del alma con el cuerpo. Recordemos que Simmias señala que el alma es una armonía y que, por lo tanto, en el momento en que desaparece la lira, que es la analogía del cuerpo, desaparecería la armonía: el alma. Gadamer anota que la objeción de Simmias se responde desde la idea de que "A lo sumo la armonía es algo que el alma trata de establecer o encontrar".[7] Más allá de este argumento, Cebes responde simplemente que al aceptar que el conocimiento es reminiscencia (en términos modernos, que el conocer no es creación de objetos sino experiencia del mundo, memoria colectiva podríamos decir) el cuerpo no se constituye como sujeto al momento de conocer, sino que participa de un movimiento del ser que incluye una dialéctica entre el recuerdo y el olvido que no está controlada por la conciencia.

Pero el problema que rastreábamos era el de la potencia de la nada en el interior de una filosofía del ser, de una filosofía afirmativa de la vida como lo han sido la mayoría de las filosofías occidentales. Como indicamos, Cebes refuta a Simmias, pero lo hace sólo para atacar a Sócrates con un argumento más poderoso. El conocimiento, nos dice Cebes, no depende de la percepción sensible, no está sujeto a ninguna corporalidad. El conocimiento es trascendente al cuerpo finito y se arropa en otros mundos, en la existencia del alma, en la memoria que hace una tradición de sí misma. Sin embargo, esto no garantiza que la causa de todo conocer, la materia, no se vaya desgastando en el tiempo y no acontezca en algún momento la desaparición de la misma. No sólo indica esto Cebes, sino que además deja entrever que ésa es la explicación de nuestro temor ante la muerte: intuimos de alguna manera que nuestra muerte no es, esencialmente, desaparición de nuestro cuerpo, sino, sobre todo, participación de la finitud de la materia, de la desaparición paulatina del mundo y del ser.

[7] H.-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, p. 51.

El argumento no sólo es hermoso, sino que, con él, Platón prefigura la filosofía Aristotélica y las filosofías helenísticas. La respuesta de Sócrates al argumento de Cebes es muy amplia y no viene al caso comentarla ahora. Lo importante es que el Sócrates platónico se ve obligado a introducir la posibilidad de la nada dentro de su metafísica. Sócrates, recordemos, señala que un ente no puede participar de dos cualidades contradictorias a la vez, por ejemplo, lo par y lo impar, lo seco y lo húmedo, lo caliente y lo frío, lo pequeño y lo grande; pero sí puede cualquiera de estos atributos dejar un espacio vacío para que el otro ocupe su lugar. Así lo que es frío no es en un mismo tiempo caliente o causa de lo que será caliente, sino que se desplaza para que acontezca, por ejemplo, el viento que causará lo frío.

Toda esta reconstrucción la he hecho para señalar que es Gadamer quien observa la importancia de ese desarrollo del *lógos* platónico. Dice el hermeneuta alemán:

> En el trasfondo de todo esto podría estar sobre todo el hecho de que el concepto eleático del ser se concilia con la superación de la nada —superar lo impensable de la muerte en el pensamiento de la inmortalidad— hace que resulte también impensable la separación de la nada. Lo interesante, por consiguiente, es este concepto de *ólethros*, el desaparecer, la nada, algo que no está en la experiencia, en la conciencia humana, como lo está, en cambio, *thánatos*, que es una amenaza constante.[8]

Gadamer sigue el brillante argumento platónico, el cual, a través de la especulación, logra empatar la idea de alma con la de inmortalidad y, por lo tanto, neutraliza la idea de la muerte y trasforma la amenaza de la nada en el no-ser que es la temporal desaparición. Así, ninguna de las dos, la muerte y la nada, pueden acontecer de manera definitiva, porque detrás de ellas está el alma que *es* y además es inmortal. El argumento lógico es simple, así como no se puede dar en un mismo momento y espacio lo frío y lo caliente, tampoco puede acontecer lo que es y lo que no es, lo mortal y lo inmortal. El argumento, pues, desmonta la amenaza, la posibilidad constante del morir todo,

[8] *Ibid*., p. 63.

la caducidad de la materia, como señala Cebes. Es ahí cuando surge el reconocimiento de que la *nada* existe, y ella es un desaparecer, el vacío momentáneo que genera todo movimiento, todo cambio de estado, toda opinión; y lo que acontece, necesariamente en una filosofía del ser, como lo es la tradición occidental, es que el espacio vuelve a llenarse. La materia estalla, cambia, se recompone, pierde su forma, como el cuerpo muerto, se va volviendo irreconocible, y sin embargo está presente. La muerte nunca es definitiva, porque el alma encarnada vive en la memoria de la comunidad, en las celdas del recuerdo y del olvido de los muertos y de los vivos, de las muertas y las vivas, que son, desde esta cosmología, un mismo ser.

Por el contrario, cuando no se especula sobre la muerte, ella acontece como experiencia aprehensible, como imagen cristalina y transparente, como un objeto fijo en el tiempo. Nada más lejano a las aspiraciones platónicas. Y esto también lo observa Gadamer cuando señala que el *Fedón*: “no constituye un tratado, sino una obra literaria. En ella hay tanto una imitación de la vida como una fusión entre argumentación teórica y acción dramática. El argumento más sólido del *Fedón*, para sostener la inmortalidad del alma, no es propiamente un argumento, sino el hecho de que Sócrates, hasta el final, mantiene firmemente sus convicciones”.[9]

Sucede en ese momento que Platón, sin plantear abiertamente el tema de la subjetividad, se da cuenta de la inminencia de la representación y del acontecimiento de la imagen, en este caso de la imagen de la muerte. Platón lo supo siempre, las *cosas en sí*, esencia y sustancia, acontecen como representación, y ésta es una de las explicaciones posibles al hecho de que su teoría sea una dramatización del *logos*; en el fondo, una radical puesta en escena de las ideas. Aquí lo fundamental es que esta teatralidad, paradójicamente, acontece como la única manera de trascender la finitud del objeto. Evitar la cosificación de la memoria sólo se logra mediante la escenificación de la razón, mediante el recuerdo del alma.[10] La muerte, en cambio, como reminiscencia

[9] *Ibid*., p. 53.

[10] “Pero en todos los momentos particulares de la vida *somos* los que van a morir y la vida sería distinta si esto no fuera nuestra determinación dada, actuante en ella de algún modo. Así como en el instante de nuestro nacimiento no estamos ya ahí,

absoluta en la existencia del ser, como "realidad recordada", sería el agotamiento del sentido.

El hecho de que el ser no sólo sea un lenguaje de sentido, sino también un acto de representación que demanda la formación de un objeto y la creación de un objetivo de conocimiento (de una *epistéme* de representación) revela lo que ha señalado Gadamer sobre la obra platónica: "los argumentos del *Fedón* sobre la inmortalidad del alma se desarrollan siempre dentro de una tensión teórica que deriva de la ambigüedad de la función del alma como principio de vida y como conciencia".[11]

Al final del diálogo, Sócrates decide morir a falta de tiempo y, por lo tanto, de argumentos. Entonces, se entrega a una temporalidad otra, la del recuerdo y el olvido que hacen que Sócrates muera infinitamente en el recuerdo de la comunidad. Cada una de esas muertes, como cada lectura o no lectura de la obra platónica, acontece como una imagen, como una representación de la conciencia; pero el ser, en tanto se traduce en el pensamiento, en la comprensión y en los estados de ánimo que genera la muerte, está más allá de cualquier representación.

La muerte y la nada son la irrealidad que el ser caza, son el papiro blanco donde el ser escribe su historia por medio del olvido y del temor al propio ser, por esa razón, la genuina historia de Occidente es la historia de una muerte voluntaria, la del sacrificio que desafía a la nada para que permanezca el ser.

La interpretación que hace Gadamer de ese diálogo y, por lo tanto, de la experiencia de la muerte en Occidente, nos demuestra que (aun en la representación teatral de la muerte que genera la angustia reflexiva) en la especulación hermenéutica permanece una comunidad que no deviene objeto.

La inmortalidad del alma, esa bella imagen fugaz, es similar a la idea gadameriana del lenguaje, un eco que somos y que nunca terminamos de oír.

sino que, más bien, va naciendo constantemente algo de nosotros, de igual modo tampoco morimos en nuestro último instante". G. Simmel, "Para una metafísica de la muerte", en *op. cit.*, p. 57.

[11] H.-G. Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, p. 53.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*. Trad. de Alfredo N. Galletti. México, FCE, 1993.

ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*. Trad. de José María Ripalda. Madrid, Taurus, 1992.

ADORNO, T. W., *Minima moralia*. Trad. de Joaquín Chamorro. Madrid, Taurus, 1999.

ADORNO, T. W., *Teoría estética*. Trad. de Fernando Riaza. Buenos Aires, Orbis, 1983.

ADORNO, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. de Víctor Sánchez de Savala. Madrid, Taurus, 1991.

AGUILAR RIVERO, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica. Gadamer, Ricoeur, Habermas*. México, UNAM / Fontamara, 1998.

AGUILAR RIVERO, Mariflor, ed., *Crítica del sujeto*. México, UNAM, FFyL, 1990.

AGUILAR RIVERO, Mariflor, *Hermenéutica y teoría crítica. Una relación conflictiva*. México, UNAM, FFyL, 1995.

AGUILAR RIVERO, Mariflor, "Hermenéutica y tradición", en *Theoría*, núm. 8-9. México, UNAM, FFyL, diciembre, 1999, pp. 201-204.

AGUILAR RIVERO, Mariflor, "Problematizando a Gadamer", en *Theoría*, núm. 3. México, UNAM, FFyL, marzo, 1996, pp. 93-105.

ALCALÁ, Raúl, "La relevancia conceptual de Gadamer", en *Theoría*, núm. 8-9. México, UNAM, FFyL, diciembre, 1999, pp. 205-208.

APEL, Karl Otto, *Hacia una macroética de la humanidad*. Trad. de Yolanda Angulo y Enrique Hülsz. México, UNAM, FFyL, 1992.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*. Trad. de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1954.

ARISTÓTELES, *Poética*. Trad. de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1988.

AUGÉ, Marc, *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Trad. de Margarita N. Mizraji. Barcelona, Gedisa, 1996.

BARNETT, Stuart, ed., *Hegel after Derrida*. Londres, Routledge, 1998.

BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*. Trad. de José Antonio Miguez. Buenos Aires, Aguilar, 1960.

BEISE, Frederick, ed., *Hegel*. Cambridge, Mass., Universidad de Cambridge, 1993.

BENJAMIN, Andrew, ed., *The problems of modernity. Adorno and Benjamin*. Londres, Routledge, 1998.

BENJAMIN, Walter, *Angelus Novus*. Trad. de H. A. Murena. Barcelona, Edhasa, 1970.

BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos*. Trad. de J. Aguirre. Madrid, Taurus, 1973.

BENJAMIN, Walter, *Imagen y sociedad. Iluminaciones I*. Est. prel. y trad. de Jesús Aguirre. Bogotá, Taurus, 1998.

BEUCHOT, Mauricio, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*. México, UNAM, 1996.

BEUCHOT, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*. México, Porrúa / Universidad Intercontinental, 1996.

BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*. México, UNAM, FFyL, 1997.

BLOOM, Harold, *El canon occidental*. Trad. de Damián Alou. Barcelona, Anagrama, 1995.

BLUMENBERG, Hans, *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Trad. de Jorge Vigil. Barcelona, Península, 1992.

BORGES, Jorge Luis, *Obras completas 1*. Barcelona, Emecé Editores, 1923-1949.

BORGES, Jorge Luis, *Obras completas 2*. Barcelona, Emecé Editores, 1952-1972.

BORGES, Jorge Luis, *Obras completas 3*. Barcelona, Emecé Editores, 1975-1985.

BUBNER, Rüdiger, Cramer y Wiehl, eds., *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für Gadamer*. Tübingen, 1970.

BUBNER, Rüdiger, *Essays in hermeneutic and Critical Theory*. Nueva York, Universidad de Columbia, 1988.

BUBNER, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*. Trad. de Francisco Rodríguez Martín Gabás. Madrid, Ediciones Cátedra, 1991.

BUBNER, Rüdiger, *Zur Sache der Dialektik*. Stuttgart, Reclam, 1980.

CALVINO, Italo, *Las ciudades invisibles*. Trad. de Aurora Bernárdez. [España], Ediciones Siruela, 1994.

CASULLO, Nicolás, comp., *El debate modernidad posmodernidad*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.

CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Trad. de Claudia Ferrari. Barcelona, Gedisa, 1992.

CHUANG-TZU, "Retrato del dialéctico", en Octavio Paz, *Trazos*. México, Ediciones del Equilibrista, 1997.

CIRNE-LIMA, Carlos, *Sobre a contradição*. Porto Alegre, Edipucrs, 1993.

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona, Herder, 1986. 3 tt.

CORETH, Emerich, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Trad. de Manuel Balasch. Barcelona, Herder, 1972.

COSTA LIMA, Luiz, *O controle do imaginário (Razão e imaginação nos tempos modernos)*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

CROCE, Benedetto, *Estética*. Trad. de Ángel Vegue y Goldoni. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1969.

CUESTA ABAD, José Manuel, *Teoría hermenéutica y literatura: el sujeto del texto.* Madrid, Visor, 1991.

DE CERTEAU, Michel, *La invención de lo cotidiano*. Trad. de Alejandro Pescador. México, Universidad Iberoamericana, 1996.

DERRIDA, Jacques, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Trad. de Manuel Arranz. Madrid, Pre-textos, 1989.

DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona, Anthropos, 1989.

DERRIDA, Jacques y Gianni Vattimo, eds., *La religión*. Trad. de Carmen González Marín. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997.

DESCARTES, Rene, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Trad. de Manuel García Morente. México, Espasa-Calpe, 1990.

DREYFUS, Hubert L. y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. de Corina Iturbe. México, UNAM, IIS, 1988. (Col. Pensamiento social)

ECHEVERRÍA, Bolívar, "La actitud barroca en el discurso filosófico moderno", en *Theoría*, núm. 1. México, UNAM, FFyL, julio, 1993, pp. 53-68.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 1998.

ECHEVERRÍA, Bolívar, "La muerte de Dios y la modernidad como decadencia", en *Theoría*, núm. México, UNAM, FFyL, noviembre, 1995, pp. 11-26.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM / El Equilibrista, 1995.

ECHEVERRÍA, Bolívar, "Lo político en la política", en *Theoría*, núm. 4. México, UNAM, FFyL, febrero, 1997, pp. 11-22.

ECHEVERRÍA, Bolívar, comp., *Modernidad, mestizaje cultural,* ethos *barroco*. México, UNAM / El Equilibrista, 1994.

ECO, Umberto, *Interpretación y sobreinterpretación*. Trad. de Juan Gabriel López. Nueva York, Universidad de Cambridge, 1995.

ECO, Umberto, *Obra abierta*. Trad. de Roser Berdagué. Barcelona, Ariel, 1984.

ELLACURÍA, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*. Valladolid, Trotta, 1991.

EPICTETO, *Un manual de vida*. Trad. de Borja Folch. Barcelona, José J. de Olañeta editor, 1997.

EPICURO, "Epístolas" y "Máximas capitales", en *Obras completas*. Trad. de José Vara. Madrid, Cátedra, 1995, pp. 49-98.

ESCALANTE, Evodio, "La idea de la técnica en tres textos de Heidegger", en *XIV Congreso Interamericano de Filosofía* [CD]. Puebla, AFM / SIF / BUAP, 1999.

FERNÁNDEZ, Graciela, "Saber, virtud y pluralismo: un enfoque hermenéutico. Acerca de la contribución de la *Crítica del juicio* a la hermenéutica", en *XIV Congreso Interamericano de Filosofía* [CD]. Puebla, AFM / SIF / BUAP, 1999.

FERRARIS, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*. Trad. de Jorge Pérez de Tudela. Madrid, Akal, 2000.

FORMAGGIO, Dino, *La muerte del arte y la estética*. Trad. de Manuel Arbolí. México, Grijalbo, 1983.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI, 1993.

FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*. Trad. de Alberto González Troyano. Barcelona, Anagrama, 1981.

FOUCAULT, Michel, "¿Qué es la ilustración?", en *Saber y verdad*. Trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1991, pp. 197-207.

GADAMER, Hans-Georg, *Dialogue and dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. Trad. de Christopher Smith. New Haven / Londres, Universidad de Yale, 1980.

GADAMER, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona, Paidós, 1995.

GADAMER, Hans-Georg, *Estética y hermenéutica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos. Madrid, Tecnos, 1996.

GADAMER, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*. Trad. de Manuel Garrido. Madrid, Cátedra, 1994.

GADAMER, Hans-Georg, *La herencia de Europa*. Trad. de Pilar Girañt Gorina. Barcelona, Península, 1990. (Col. Ideas, 12)

GADAMER, Hans-Georg, *Mito y razón*. Trad. de José Francisco Zúñiga García. Barcelona, Paidós, 1997.

GADAMER, Hans-Georg, *Philosophical hermeneutics*. Trad. de David. R. Linge. Berkeley, Universidad de California, 1976.

GADAMER, Hans-Georg, *Reason in the age of science. Studies in contemporary German social thought*. Trad. de Frederick J. Lawrence. Cambridge, Mass., Instituto Tecnológico de Massachusetts, 1983.

GADAMER, Hans-Georg, *The relevance of the beautiful and other essays*. Trad. de Nicholas Walker. Cambridge, Mass., Universidad de Cambridge, 1986.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1993.

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*. Trad. de Manuel Olasagasti. Salamanca, Sígueme, 1993.

GADAMER, Hans-Georg y Reinhart Koselleck, *Historia y hermenéutica*. Trad. de Faustino Oncina. Barcelona, Paidós, 1997.

GALEANO, Eduardo, "La televisión", en *Mujeres*. México, La Jornada Ediciones, 1996.

GAOS Y GONZÁLEZ POLA, José, *Introducción a* Ser y tiempo. México, FCE, 1971.

GARAGALZA, Luis, *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Madrid, Anthropos, 1990.

GIDDENS, Anthony, “La vida en una sociedad post-tradicional”, en *Ágora*, núm. 6. 1997, pp. 56-109.

GUIGNON, Charles, ed., *Heidegger*. Cambridge, Mass., Universidad de Cambridge, 1993.

HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. de Ramón García. Barcelona, Península, 1985

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1989.

HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. México, Rei, 1993.

HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento posmetafísico*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1990.

HAHN, Lewis Edwin, *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Carbondale, Southern Illinois University at Carbondale, 1997.

HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica I y II*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968.

HEGEL, G. W. F., *Escritos de juventud*. Trad. de Zoltan Szankay y José María Ripalda. México, FCE, 1978.

HEGEL, G. W. F., *Estética I y II*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona, Ediciones Península, 1991.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1993.

HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Madrid, Alianza Universidad, 1994.

HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 1995.

HEIDEGGER, Martin, *De camino al habla*. Trad. de Yves Zimmermann. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987.

HEIDEGGER, Martin, “Introducción y epílogo a *¿Qué es metafísica?*”, en *Espacios*, núm. 10. Trad. de Eduardo García Belsunce. México, UAP, Centro de Investigaciones Filosóficas, Instituto de Ciencias, 1984. pp. 77-88.

HEIDEGGER, Martin, *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Madrid, Alianza Universidad, 1995.

HEIDEGGER, Martin, "La pregunta por la técnica", en *Anales del Seminario de Metafísica*, núm. 24. Madrid, Universidad Complutense, pp. 129-154.

HEIDEGGER, Martin, *Ser, verdad y fundamento*. Trad. de Eduardo García Belsunce. México, Monte Ávila Editores, 1968.

HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1993.

HEIDEGGER, Martin, "Tiempo y ser", en *Espacios*, núm. 15. Trad. de Alonso Quijano. México, UAP, Centro de Investigaciones Filosóficas, Instituto de Ciencias, 1989, pp. 3-13.

HELLER, Ágnes, "De la hermenéutica en las ciencias sociales" y "¿Muerte del sujeto?", en *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?* Trad. de Monserrat Gurguí Martínez. Madrid, Península, 1991, pp. 19-58 y 181-201, respectivamente.

HENRICH, Dieter, *Hegel en su contexto*. Trad. de Jorge A. Díaz A. Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.

HERNÁNDEZ GARCÍA, Norma y Jorge Reyes Escobar, "El intérprete situado: Gadamer y Foucault en dialogo", en *XIV Congreso Interamericano de Filosofía* [CD]. Puebla, AFM / SIF / BUAP, 1999.

HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*. Trad. de H. A. Murena. Buenos Aires, Sudamericana, 1990.

HOY, David Couzens, *The critical circle: literature, history, and philosophical hermeneutics*. Berkeley, Universidad de California, [c1978].

HYPPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*. Trad. de Francisco Fernández. Barcelona, Ediciones Península, 1974.

JAMESON, Fredric, *Teoría de la posmodernidad*. Trad. de Celia Montolío y Ramón del Castillo. Madrid, Trotta, 1996.

JAUSS, Hans Robert, *Experiencia estética y hermenéutica literaria: ensayos en el campo de la experiencia estética. Teoría y crítica literaria*. Trad. de Jaime Siles y Ela Ma. Fernández-Palacios. Madrid, Taurus, 1986.

JAY, Martin, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Trad. de Juan Carlos Curutchet. Buenos Aires, Taurus, 1991.

KANT, *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel G. Morente. México, Porrúa, 1985.

KANT, *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1994.

KOJEVE, Alexandre, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Trad. de Juan José Sebreli. Buenos Aires, La Pleyade, 1972.

KOJEVE, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Trad. de Juan José Sebreli. Buenos Aires, Ediciones Fausto, 1996.

KOLAKOWSKI, Leszek, *La modernidad siempre a prueba*. Trad. de Juan Almela. México, Vuelta, 1990.

KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. de Norberto Smilg Oncina. Barcelona, Paidós, 1993.

KOSIK, Karel, "Praga y el fin de la historia", en *Vuelta*, núm. 207. Trad. de Aurelio Asiain. México, febrero, 1994, p. 10.

LABARRIÈRE, Pierr-Jean, *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Trad. de Guillermo Hirata. México, FCE, 1985.

LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia: modernidad, presente, progreso*. Trad. de Marta Vasallo. Barcelona, Paidós, 1997.

LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*. Trad. de Mariano Antolín Rato. México, Rei, 1993.

MACINTYRE, Alasdair, comp., *Hegel: A collection of critical essays*. Nueva York, Anchor Books, 1972.

MACINTYRE, Alasdair, "La racionalidad de las tradiciones", en *Justicia y racionalidad*. Barcelona, Eiunsa, 1994, pp. 331-349.

MALDONADO, Rebeca, "Por una razón significativa", en *XIV Congreso Interamericano de Filosofía* [CD]. Puebla, AFM / SIF / BUAP, 1999.

MARX, Carlos, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. México, Grijalbo, 1950.

MATE, Reyes, ed., *Filosofía de la historia, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid, Trotta, 1993.

MCCARTHY, Thomas y David Couzens Hoy, *Critical Theory*. Oxford, Blackwell Publishers, 1994.

MICHELFELDER, Diane y Richard E. Palmer, eds., *Dialogue and deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 1989.

OLIVA MENDOZA, Carlos, "Crítica y hermenéutica", en *Theoría*, núm. 8-9. México, UNAM, FFyL, diciembre, 1999, pp. 247-252.

OLIVA MENDOZA, Carlos, "La retórica del más allá", en *Theoría*, núm. 8-9. México, UNAM, FFyL, diciembre, 1999, pp. 209-214.

Oxford Latin Dictionary, ed. de P. G. W. Glare. Oxford, Universidad de Oxford, 1982.

PAREYSON, Luigi, *Conversaciones de estética*. Trad. de Zósimo González. Madrid, Visor, 1987.

PAREYSON, Luigi, *Estética. Teoría della formatività*. Florencia, Sansón, 1974.

PEREDA, Carlos, "Plural de métodos, plural de tradiciones", en *Theoría*, núm. 8-9. México, UNAM, FFyL, diciembre, 1999, pp. 215-218.

PEREYRA, Carlos *et al.*, *Historia, ¿para qué?* México, Siglo XXI, 1991.

PIMENTEL, Luz Aurora, "Configuraciones descriptivas: articulaciones simbólicas e ideológicas en la narrativa de ficción", en *Poligrafías*, núm. 1. México, UNAM, FFyL, 1996, pp. 105-120.

PIMENTEL, Luz Aurora, *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. México, Siglo XXI, 1998.

PIMENTEL, Luz Aurora, "Visión autoral/visión figural: grados de subjetividad en la presentación del mundo narrado", en *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*. Madrid, FCE, 1994, pp. 205-223.

PLATÓN, *Hipias mayor*. Trad., introd. y notas de Juan David García Bacca. México, UNAM, 1966.

PLATÓN, *Simposio* y *Fedro*, en *Diálogos*, Bogotá, Panamericana Editorial, 1998.

POPPER, Karl R., "Hacia una teoría racional de la tradición", en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Trad. de Néstor Migues. Barcelona, Paidós, 1979, pp. 142-159.

PÖGGELER, Otto, *Filosofía y política en Heidegger*. Trad. de Juan de la Colina. Barcelona, Alfa, 1984.

RICOEUR, Paul, "Hermeneutics and the critique of ideology", en *Hermeneutic and the human sciences*. Ed., trad. e introd. de John B. Thompson. Universidad de Cambridge, 1981, pp. 63-100.

ROIG, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981.

RORTY, R., J. B. Schneewind y Q. Skinner, comps., *La filosofía de la historia*. Trad. de Eduardo Sinnott. Barcelona, Paidós, 1997.

ROVATTI y VATTIMO, eds., *El pensamiento débil*. Trad. de Luis de Santiago. Madrid, Cátedra, 1988.

ROWE, William Woodin, *Hacia una poética radical: ensayos de hermenéutica cultural*. Buenos Aires, B. Viterbo Rosario, 1996.

RULFO, Juan, *Pedro Páramo*. México, FCE, 1990.

SAID W., Edward, *Cultura e imperialismo*. Trad. de Nora Catelli. Barcelona, Anagrama, 1996.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía y circunstancias*. México, UNAM, FFyL / Anthropos, 1997.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Invitación a la estética*. México, Grijalbo, 1992.

SEBRELI, Juan José, *El asedio a la modernidad: crítica del relativismo cultural*. Buenos Aires, Sudamericana, 1992.

SÉNECA, "Páginas escogidas", en María Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca*. Madrid, Cátedra, 1992.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, *Characteristics of men, manners, opinions, times*. Nueva York, Dutton, 1900.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper, *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour*. Nueva York, Garland Pub, 1971.

SIMMEL, Georg, "Para una metafísica de la muerte", en *El individuo y la libertad*. Trad. de Salvador Mas. Barcelona, Península, 1986.

SOLARES, Blanca, *Tu cabello de oro Margarete: fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*. México, Porrúa, 1995.

SOLER, Ricaurte, *Estudios filosóficos sobre la dialéctica*. Panamá, [s. e.], 1973.

SPINOZA, *Ética*. Trad. e introd. de José Gaos. México, UNAM, 1983.

TAYLOR, Charles, *Hegel*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1975.

TRÍAS, Eugenio, *El lenguaje del perdón*. Barcelona, Anagrama, 1981.

TRÍAS, Eugenio, *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Ariel, 1988.

TOURAINE, Alan, *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires, FCE, 1994.

VATTIMO, Gianni, comp., *Hermenéutica y racionalidad*. Trad. de Santiago Perea Latorre. Bogotá, Norma, 1994.

VATTIMO, Gianni, comp., *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Trad. de Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji. Barcelona, Gedisa, 1992.

VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Trad. de Alberto L. Bixio. México, Gedisa, 1986.

VATTIMO, Gianni, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. de Juan Carlos Gentile. Barcelona, Paidós, 1992.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, "El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica, en *Racionalidad y cambio científico*. México, UNAM / Paidós, 1997, pp. 157-178.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, "Formación, tradición y racionalidad. Comentarios a mis críticos", en *Theoría*, núm. 8-9. México, UNAM, FFyL, diciembre, 1999, pp. 219-228.

VELASCO GÓMEZ, Ambrosio, "La relevancia del pensamiento de Gadamer en la filosofía: más allá de la modernidad y la posmodernidad", en *Theoría*, núm. 7. México, UNAM, FFyL, diciembre, 1998, pp. 55-66.

VILLORO, Luis, "¿De qué hablamos cuando hablamos de modernidad?", en *Utopías*, núm. 3. México, UNAM, FFyL, julio-septiembre, 1989, pp. 29-51.

VILLORO, Luis, *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*. México, El Colegio Nacional / FCE, 1992.

VILLORO, Luis, "Revolución francesa. ¿Ilusión o realidad?", en *La Jornada Semanal*, núm. 4. México, 9 de julio de 1989, pp. 21-30.

VILLORO, Luis, "Sobre el concepto de revolución", en *Theoría*, núm. 1. México, UNAM, FFyL, julio, 1993, pp. 69-86.

WARNKE, Georgia, *Gadamer: Hermeneutics, tradition and reason*. Stanford, Universidad de Stanford, 1987.

WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's hermeneutics: a reading of truth and method*. New Haven, Universidad de Yale, 1985.

WHITE, Hayden, *The content of the form. Narrative discourse and historical representation*. Baltimore, Universidad Johns Hopkins, 1987.

WINCH, Peter, *Comprender una sociedad primitiva*. Trad. de José Nicolau y Gloria Llorens. Madrid, Paidós, 1994. (Col. Pensamiento contemporáneo, 33)

ZÚÑIGA GARCÍA, Francisco José, *El diálogo como juego. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Granada, Universidad de Granada, 1995.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE

Capítulo IV. Sentido común y formación

Capítulo V. La hermenéutica de la tradición en la época de la reflexión crítica

Capítulo VI. Sujeto y sustancia

SEGUNDA PARTE
HERMENÉUTICA Y VERDAD

Capítulo I. Conciencia y alteridad en la narración histórica

Relatos. Dialéctica y hermenéutica de la modernidad, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de febrero de 2009 en los talleres de la Editorial Imagen es. Creación Impresa, S. A. de C. V., Oriente 241-A, núm. 28 bis, Col. Agrícola Oriental, C. P. 08500, México, D. F. Se tiraron 500 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Elizabeth Díaz Salaberría, tipos Palatino 20:24 y New Baskerville 10.5:13, 10:12 y 9:11 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Raúl Gutiérrez Moreno, y el diseño de la cubierta fue realizado por Gabriela Carrillo.

RELATOS. DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA DE LA MODERNIDAD



Relatos. Dialéctica y hermenéutica de la modernidad es el estudio de dos narraciones fundamentales en la construcción y formación del discurso moderno. El texto se ubica dentro de la polémica contemporánea que describe, analiza y juzga los modelos y paradigmas de conocimiento que produce, por un lado, un enfoque crítico y, por el otro, un enfoque hermenéutico. La originalidad del planteamiento radica en sostener y avanzar desde la tesis que postula que la dialéctica está sometida al despliegue del relato hermenéutico. En este sentido, el autor sostiene que la hermenéutica muestra un conocimiento más complejo y profundo del mundo que la interpretación y producción dialéctica de lo real.

En el trabajo se intenta fundamentar dicha tesis y explorar su desarrollo en la estética, la teoría del conocimiento y la filosofía de la historia.





